# Memoria.
# Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo

# Memoria.
# Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters

a cura di/hrsg. von

Michael Borgolte - Cosimo Damiano Fonseca - Hubert Houben





Società editrice il Mulino
Bologna

Duncker & Humblot
Berlin

Istituto trentino di cultura

Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento
Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient

Contributi/Beiträge 15

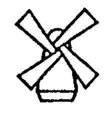
I lettori che desiderano informarsi
sui libri e sull'insieme delle attività
della Società editrice il Mulino
possono consultare il sito Internet:
**www.mulino.it**

# Memoria.
# Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo

# Memoria.
# Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters

a cura di/hrsg. von

Michael Borgolte - Cosimo Damiano Fonseca - Hubert Houben





Società editrice il Mulino
Bologna

Duncker & Humblot
Berlin

Centro per gli studi storici italo-germanici in Trento

Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo / Memoria. Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters

Trento, 4-6 aprile 2002

MEMORIA

: ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo = Memoria: Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters / a cura di = hrsg. von Michael Borgolte, Cosimo Damiano Fonseca, Hubert Houben. - Bologna : Il mulino ; Berlin : Duncker & Humblot, 2005. - 405 p. : ill. ; 24 cm. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi = Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient. Beiträge ; 15)

Atti del convegno tenuto a Trento nei giorni 4-6 aprile 2002. - Nell'occh. : Istituto trentino di cultura.

ISBN 88-15-10662-6 - ISBN 3-428-11852-9

1. Necrologi - Aspetti socio-culturali - Medioevo - Congressi - Trento - 2002 I. Borgolte, Michael II. Fonseca, Cosimo Damiano III. Houben, Hubert

920.007 (DDC 21 ed.) Scheda a cura della Biblioteca ITC

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

ISBN 88-15-10662-6
ISBN 3-428-11852-9



*Alla memoria di Karl Schmid e Cinzio Violante*

Sommario/Inhalt

# Prefazione

di *Cosimo Damiano Fonseca* e *Hubert Houben*

L'idea di organizzare un seminario italo-tedesco sulle ricerche relative alla tradizione commemorativa, la *Memorialüberlieferung*, nel medioevo, risale agli inizi degli anni Ottanta del secolo scorso. Fu Cinzio Violante (1921-2001), il quale negli anni Sessanta aveva avviato una feconda collaborazione della sua «scuola» con quella di Gerd Tellenbach (1903-1999), direttore dell'Istituto Storico Germanico di Roma (1962-1972), a proporre un incontro di studio nel Centro per gli studi storici italo-germanici di Trento, il quale poi per motivi vari non si realizzò.

Intanto fu però tenuta, su iniziativa di chi scrive, nel 1982 nell'Università di Lecce una giornata di studio dedicata a «La tradizione commemorativa nel Mezzogiorno medioevale: ricerche e problemi» alla quale contribuirono Cosimo Damiano Fonseca, Hubert Houben, Jean-Loup Lemaître, Giovanni Vitolo e Joachim Wollasch[1]. Nello stesso anno in cui uscirono gli atti di quel seminario (1984) fu pubblicato il primo e unico contributo italiano alla raccolta di fonti commemorativo-prosopografiche «Societas et Fraternitas», avviata da due allievi del Tellenbach, Karl Schmid (1923-1993) e Joachim Wollasch[2].

Si deve all'iniziativa del Direttore del Centro per gli Studi storici italo-germanici di Trento, Giorgio Cracco, il fatto che, quasi esattamente a vent'anni dalla giornata di studio di Lecce, si sia potuto svolgere a Trento nell'aprile 2002 un seminario su «Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del Medioevo», che riprende in parte il filo storiografico sulla

[1] C.D. Fonseca (ed), *La tradizione commemorativa nel Mezzogiorno medioevale: ricerche e problemi*, Atti del seminario internazionale di studio, Lecce 31 marzo 1982 (Università degli Studi di Lecce, Dipartimento di Scienze Storiche e Sociali. Saggi e Ricerche, 12), Galatina 1984.

[2] H. Houben, *Il «libro del capitolo» del monastero della SS. Trinità di Venosa (Cod. Casin. 334): una testimonianza del Mezzogiorno normanno* (Università degli Studi di Lecce, Dipartimento di Scienze Storiche e Sociali. Materiali e Documenti, 1), Galatina 1984. Per il progetto «Societas et Fraternitas» cfr. J. Wollasch, *Sulla ricerca di testimonianze commemorative in Germania: il progetto «Societas et Fraternitas»*, in C.D. Fonseca (ed), *La tradizione commemorativa del Mezzogiorno medioevale*, cit., pp. 15-26.

tradizione documentaria commemorativa, concretizzatasi nel progetto «Societas et Fraternitas», allargando però notevolmente la prospettiva anche ad aspetti più generali e ampi del fenomeno della «memoria» nella cultura del medioevo[3].

[3] Sul fenomeno generale della «memoria» si veda il contributo di C.D. Fonseca, in questo volume. Sulle nuove prospettive della «Memoria-Forschung» in Germania si veda il saggio di M. Borgolte, in questo volume. Sulle problematiche del ricordare e dimenticare si veda ora l'importante volume di J. FRIED, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004.

# «Memoria» e «oblivio»: orizzonte concettuale e riflessione storiografica

di *Cosimo Damiano Fonseca*

Non è certamente un caso che nell'ambito di un'indagine mirata, incentrata sui *Libri memoriales* – si tratti di Obituari, di *Libri vitae*, di testimonianze commemorative conservate in una gamma vasta e diversificata di fonti – si sia voluto dare particolare risalto, anzi se ne sia voluta ricercare la matrice, alla «memoria» intesa nella duplice valenza del ricordare e del dimenticare quale era percepita dalla cultura del medioevo.

«Memoria» e «oblivio» come categorie concettuali e «recordari», «memorare» e «oblivisci» come precetti morali attraversano per intero il medioevo, conferendo alla memoria nel senso etimologico del termine *mnème* i due significati di ritenzione o conservazione di un evento, di un accadimento, di una circostanza e altresì di richiamo o di riconoscimento del ricordo in un atto di coscienza attuale costantemente rinnovato o potenzialmente rinnovantesi; altrettanto avviene per l'oblio ritenuto un aspetto fondamentale della stessa memoria[1].

## 1.

Concorrono a definire questa mentalità e insieme questa abitudine psicologica sia la tradizione biblica che l'insegnamento patristico: l'una e l'altro elementi basilari della proposta catechetica e della pratica liturgica.

Per quanto attiene il nostro specifico problema, la memoria riguarda un momento ineludibile e fatale della vita dell'uomo costituito dalla morte.

Nell'Antico Testamento la morte, ben al di là dei prodotti culturali ai quali è legata, assume un carattere tripolare: da una parte quello della sua inevitabilità in quanto sorte comune per tutti gli uomini definita icasticamente come la «via di tutta la terra» (1 Re 2,2); dall'altra quello della sua ineludibilità

[1] Per una messa a punto dei termini «memoria» e «oblio», utili indicazioni si possono rinvenire nel saggio di P. GEARY, *Memoria*, in J. LE GOFF - J.-Cl. SCHMITT (edd), *Dizionario dell'Occidente medioevale. Temi e Percorsi*, II, Torino 2004, pp. 690-704.

che ispira sentimenti di ribellione e di amarezza (2 Re 2,2); infine quello del superamento della miseria e della sofferenza che viene invocata come una prospettiva più appetibile della stessa esistenza (Sir 41,1).

Anche la tipologia della morte si presenta nell'Antico Testamento marcatamente variegata: dalla morte serena dei patriarchi «sazi di giorni» (Gn 25,7; 35,29) alla morte tragica e misteriosa di Mosè, di Elia, di Enoch. Ciò che comunque è ricorrente con significativa ripetitività è un sentimento di frustrazione, di fragilità, di inconsistenza, di precarietà dinanzi alla morte a fronte dello struggente desiderio di vivere, della tensione verso un'esistenza piena, di una insistita progettualità che immagina e persegue possibili scenari futuri. Il monito del Qoelet, 3 che «vanità delle vanità, tutto è vanità», l'immaginifico linguaggio che l'esistenza è come erba che presto inaridisce (Is 40,6; Sal 103,15; 90,5), l'assenza di ogni illusione dinanzi alla morte (2 Sam 12,23; 14,14) sono l'esatto contrario dell'ardente desiderio e dell'aspirazione a una vita ricca e segnata da gratificanti traguardi. Eppure è Dio che ha comminato la morte, e la vera sapienza consiste nell'accettarla come giusto corrispettivo della ribellione dell'uomo (Sir 41,4; 2 Sam 12,15,24; Sal 39, 14; 90,10).

Ma è Dio stesso il Signore della morte e come tale è egli stesso che non costringe la morte nel semplice rapporto con la privazione della vita terrena, ma la apre a un nuovo orizzonte che è quello della resurrezione e dell'immortalità: orizzonte, questo, che assume peraltro una marcata connotazione cristologica e che troverà nella pienezza dei tempi completa attuazione.

Ed è qui che il Nuovo Testamento si rifà all'Antico, pur con tutte le mediazioni culturali rivenienti dalla visione apocalittica del tardo giudaismo; ciò che conta è che nella coscienza neotestamentaria la morte vive nella radicale iterazione con la resurrezione di cui Cristo è segno ed emblema. Rimane eredità comune tra Antico e Nuovo Testamento l'attualizzazione della memoria della morte espressa biblicamente dal «sacrificio espiatorio» suggerito dal pensiero della resurrezione cui fa riferimento l'agiografo nel secondo libro dei Maccabei (12,43-45) ripreso dalla Chiesa nella liturgia dei defunti[2].

Su questa eredità biblica si sviluppa la pratica dei primi secoli che qualifica il giorno della morte come *dies natalis*, che introduce il banchetto funerario, la preghiera e l'offerta dell'Eucarestia, che celebra nel ricordo del defunto la Pasqua del Signore.

[2] Il *Missale Romanum* uscì nel 1570; cfr. S. FECI, *Pio V, santo*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000, p. 169.

Significativo in tal senso è il *Liber de cura pro mortuis gerenda* di sant'Agostino dove, in contrapposizione con coloro che non credono nella resurrezione, ma hanno cura dei loro morti, il vescovo di Ippona sprona i cristiani dicendo:

«Et si haec faciunt, qui carnis resurrectionem non credunt, quanto magis debent facere qui credunt; ut corpori mortuo, sed tamen resurrecturo et in aeternitate mansuro, impensum ejusdem officium sit etiam quommodo ejusdem fidei testimonium!»[3].

2.

Definito l'orizzonte concettuale, biblico e patristico, della «Memoria», vediamo concretamente come nell'area italiana abbia preso corpo e consistenza la tradizione storiografica relativa a quella serie di testimonianze confluite nei libri obituari. Va subito detto che in Italia non si conoscono iniziative paragonabili a quella che in Germania ha portato al progetto «Societas et Fraternitas» cioè alla «Raccolta commentata di fatti per la ricerca di persone o gruppi di persone del medioevo» (*Kommentiertes Quellenwerk zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters*) grazie a Karl Schmid e a Joachim Wollasch che al progetto stesso conferirono precisi obiettivi e per il quale elaborarono rigorosi metodi di ricerca[4].

Eppure, nell'ultimo venticinquennio – tanti ne data il Progetto varato a Friburgo e a Münster – non sono mancate in Italia, pur senza avere una idea progettuale precisa e finalizzata, edizioni di testimonianze commemorative di varia provenienza e natura, monastica, canonicale, confraternale e via elencando, e segnalazioni di manoscritti di Necrologi[5].

[3] AUGUSTINUS EPISCOPUS HIPPONENSIS, *De cura pro mortuis gerenda*, cap. 18, *PL*, XL, 599; *In commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum*, in *Breviarium Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitorum. Pars Autumnalis*, Ratisbonae 1952, p. 779.

[4] K. SCHMID - J. WOLLASCH (edd), *Memoria: der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, München 1984; J. WOLLASCH, *Sulla ricerca di testimonianze commemorative in Germania: il Progetto «Societas et Fraternitas»*, in C.D. FONSECA (ed), *La tradizione commemorativa nel Mezzogiorno medioevale: ricerche e problemi*, Atti del Seminario internazionale di studio, Lecce 31 marzo 1982 (Università degli Studi di Lecce, Dipartimento di Scienze Storiche e Sociali. Saggi e Ricerche, 12), Galatina 1984, pp. 15-26.

[5] Si vedano le relative indicazioni in C.D. FONSECA (ed), *La tradizione commemorativa*, cit., alle quali vanno aggiunte quelle di H. HOUBEN, *Il «libro del capitolo» del monastero della SS. Trinità di Venosa (Cod. Casin. 334): una testimonianza del Mezzogiorno normanno* (Università degli Studi di Lecce. Dipartimento di Scienze Storiche e Sociali. Materiali e

Per disporre di un metro di valutazione adeguato basterà mettere a confronto la situazione presente nella *Bibliotheca Historica Medii Aevi* di August Potthast quale risulta nel secondo volume della sua opera edita nel 1896[6], e quella riportata dal *Repertorium Fontium Medii Aevi* comparso un secolo più tardi e precisamente nel 1998[7] insieme ai risultati delle ricerche condotte da Marc Dykmans, Thomas Frank, Hubert Houben e, per l'Italia meridionale nel suo complesso, dal convegno del 1982[8].

Nella prima, la recensione di *Necrologia* riconducibile all'area italiana è di 25 prevalentemente concentrate nell'Italia settentrionale: Aquileia, Aosta, Bologna, Brescia, Casalmonferrato, Cividale, Genova, San Michele all'Adige, Monza, Modena, Novalesa, Piacenza, Torino, Trento, Verona, Ventimiglia, Adria. Si tratta di diciassette realtà variamente riferentesi a capitoli cattedrali, comunità monastiche, chiese collegiate. Le altre otto unità sono distribuite tra l'Italia centrale – cinque (Lucca, Siena, Pistoia, Sora, Roma) – e l'Italia meridionale – tre (Montecassino, Salerno, Lecce).

Nel nuovo *Repertorium Fontium Medii Aevi* alcuni dei Necrologi menzionati dal Potthast non compaiono più anche perché il criterio di inserimento nel *Repertorium* ha riguardato giustamente solo quei manoscritti che costituiscono dal punto di vista critico e bibliografico strumenti adeguati di ricerca.

Ciononostante ne compaiono ben diciannove relativi al capitolo della cattedrale di Aquileia, al monastero di Santa Maria della stessa città, al capitolo della cattedrale di Aosta, al collegio canonicale di San Pietro e Urso della stessa città, al capitolo della cattedrale di Canosa, al convento

Documenti, 1), Galatina 1984; M. FANTI, *Il Necrologio della Canonica di San Vittore e San Giovanni in Monte di Bologna (secoli XII-XV). Note su un testo recuperato* (Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna. Documenti e Studi, XXVI), Bologna 1996; Ch. HILKEN, *The Necrology of San Nicola della Cicogna* (Monumenta Liturgica Beneventana. Studies and Texts,135), Montecassino, Archivio della Badia, 1979, pp. 1-64.

[6] A. POTTHAST, *Bibliotheca Histotica Medii Aevi*, Berlin 1896 (ed. anast. Graz 1957).

[7] *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi primum ab Augusto Potthast digestum, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum*, Romae MCMXCVIII, pp. 146-167.

[8] H. HOUBEN, *La tradizione commemorativa medioevale in Puglia e in Basilicata: bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, in C.D. FONSECA (ed), *La tradizione commemorativa*, cit., pp. 91-104. Per l'edizione del Cod. Casin. 334 effettuata dallo stesso Houben, si rinvia a Th. FRANK, *Studien zu italienischen Memorialzeugnissen des XI. und XII. Jahrhunderts*, Berlin - New York 1991; M. DYKMANS, *Les obituaires romains: Une définition suivie d'une vue d'esemble*, in «Studi medioevali», III serie, 19, 1978, pp. 591-652.

di San Domenico di Caporegio di Siena, al monastero di San Benedetto di Montecassino, al capitolo del Santo Sepolcro di Gerusalemme officiante a Barletta, alla Confraternita dei chierici di Lodi, al capitolo di Monza, al monastero femminile di Santa Patrizia di Napoli, alla cattedrale di Piacenza, al monastero di san Savino di Bologna, alla canonica di Santa Maria del Reno di Bologna, alla Confraternita di San Matteo di Salerno, alla cattedrale di Siena, ai monasteri rispettivamente della SS. Trinità di Venosa, di Montevergine e a Veroli.

Come è facile osservare otto, appartengono all'Italia settentrionale, tre all'Italia centrale, otto all'Italia meridionale.

Stranamente si constata nella lista del *Repertorium* l'assenza di una serie di testi della tradizione commemorativa che pure avevano già conosciuto edizioni, ancorché di differente valore critico e di diversificata caratura filologica: a cominciare dal Necrologio della canonica di Sant'Evasio di Casalmonferrato edito nel 1848 da Gustavo Avogadro[9], dai Necrologi del capitolo cattedrale di Sant'Eusebio editi tra il 1897 e il 1923 da G. Colombo e R. Pasté[10], dall'*Obituarium Sancti Spiritus* della Biblioteca Capitolare di Benevento segnalato da Carlo Alberto Garufi nel 1906 ed edito da Alfredo Zazo nel 1963[11], dai Necrologi della Provincia romana, quali quelli dei SS. Ciriaco e Nicola in via Lata, Santa Maria in Trastevere, Santa Maria in Pallara o Palladio, Santo Spirito in Sassia e San Pietro in Vaticano comparsi nel 1908 e nel 1914 nelle *Fonti per la Storia d'Italia* ad opera di Pietro Egidi[12], per continuare nel 1911 con l'edizione dell'Obituario della Confraternita dell'episcopio di Giovinazzo curata da Carlo Alberto Garufi[13], con i Necrologi del capitolo di Ivrea pubblicati da Gino Borghezio nel

[9] *Necrologium Sancti Evasii Casalensis editum a* GUSTAVO AVOGADRO, in *Historiae Patriae Monumenta, Scriptores III*, Augustae Taurinorum 1848, pp. 454-510. Sull'abate Gustavo dei conti Avogadro di Valdengo, si veda A. MANNO, *L'opera cinquantenaria della R. Deputazione di Storia patria di Torino*, Torino 1884, pp. 93, 136.

[10] G. COLOMBO - R. PASTÉ, *I Necrologi Eusebiani*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 2, 1897, pp. 31 ss., 279 ss.; 4, 1899, pp. 349 ss.; 6, 1901, pp. 1 ss.; 7, 1902, pp. 366 ss.; 25, 1923, pp. 332 ss.

[11] A. ZAZO, *L'Obituarium Sancti Spiritus della Biblioteca Capitolare di Benevento (sec. XII-XIV)*, Napoli 1963.

[12] P. EGIDI, *Necrologi della Provincia romana*, 2 voll. (Fonti per la storia d'Italia, 44 e 45), Roma 1908 e 1914.

[13] C.A. GARUFI, *L'Obituario della «Confraternita dell'Episcopio» conservato nell'Archivio Capitolare di Giovinazzo (Cod. n. 12)*, in «Apulia», 2, 1911, pp. 5-36 e 150-158.

1925[14]. Ed è sfuggito nella lista dei necrologi del *Repertorium* anche *Il Necrologio della canonica di San Vittore e San Giovanni in Monte di Bologna (secoli XII-XV)* edito da Mario Fanti a Bologna nel 1996 e, prima del Fanti, conosciuto solo in estratti[15].

Ma l'ultimo venticinquennio ha registrato un consistente allargamento di conoscenze di materiali inediti relativi alla tradizione commemorativa. Per l'area romana si deve a Marc Dykmans la recensione di manoscritti appartenuti al monastero benedettino di San Saba sull'Aventino, al convento domenicano di Santa Sabina sempre sull'Aventino, al *Sancta Sanctorum* della Basilica Lateranense, oltre a quelli in uso da parte di Confraternite o di altre chiese[16]; per l'area meridionale siamo debitori a Hubert Houben e Giovanni Vitolo di una serie di preziose indicazioni e di accurate messe a punto dalla prima edizione di un documento commemorativo dell'Italia meridionale, il Cassinese n. 334, effettuata nel 1725 da Ludovico Antonio Muratori appartenuto al monastero della SS. Trinità di Venosa[17], sino alle testimonianze obituarie relative a Giovinazzo, Canosa, Lecce, Benevento, Salerno, Santa Cecilia di Foggia, Capua, Montevergine, Padula, Cava, San Pietro di Polla nel Vallo di Diano, Aversa, Amalfi, Ravello non senza dare particolare risalto al grande Necrologio di Montecassino, il Cassinese n. 47 edito da D. Mauro Inguanez e prima in estratto dal Muratori e da Erasmo Gattola[18], e al già citato Necrologio della cella cassinese di San Nicola

[14] G. BORGHEZIO, *I Necrologi del Capitolo di Ivrea* (Biblioteca della Società Storica Subalpina, 81, 1), Torino 1925.

[15] M. FANTI, *Il Necrologio della canonica di San Vittore e San Giovanni in Monte*, cit.

[16] M. DYKMANS, *Les obituaires romains*, cit.

[17] L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, VII, Mediolani 1725, coll. 947-950. Cfr. H. HOUBEN, *La tradizione commemorativa medioevale in Puglia e in Basilicata*, cit., p. 68.

[18] C.A. GARUFI, *L'Obituario della «Confraternita dell'episcopio»*, cit.; F. CARABELESE, *Canosa*, in G. MAZZATINTI (ed), *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche italiane*, VI, Firenze 1963, pp. 123 ss.; E. WINKELMANN, *Reisebericht (December 1877)*, in «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtsforschung», 3, 1878, pp. 627-654; dello stesso autore, *Reisefrüchte aus Italien und anderes zur deutsch-italienischen Geschichte*, in «Forschungen zur Deutschen Geschichte», 18, 1879, pp. 496.472; C.A. GARUFI (ed), *Necrologio del 'Liber Confratrum' di S. Matteo di Salerno* (Fonti per la Storia d'Italia, 56), Roma 1922. Alle rassegne già citate di Houben e di Vitolo relative alle testimonianze obituarie di Campania, Puglia e Basilicata, vanno comunque aggiunti alcuni contributi comparsi dopo il 1984: M. VILLANI, *Il Necrologio e il libro del capitolo di S. Cecilia di Foggia (erroneamente attribuito a S. Lorenzo di Benevento)*, in «La Specola», 1992-1993 , 2-3, pp. 9-84; dello stesso autore, *Monastero e mondo dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il Necrologio di Montevergine*, Altavilla Silentina 1990; A. FACCHIANO, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra Medioevo ed Età moderna. Il*

della Cicogna, il Cassinese n. 179, utilizzato da Heinrich Dormeier nel suo volume su Montecassino e i laici[19].

Comunque l'ampiezza della tradizione commemorativa è suffragata dai numerosi codici che attendono ancora di essere adeguatamente studiati: i manoscritti Vatt. latt. 5419 e 5949 appartenuti rispettivamente a San Lorenzo e a Santa Sofia di Benevento, il cod. 51 e il cod. 65 della cattedrale di Piacenza, il manoscritto 428 della Biblioteca Capitolare Fesiniana e il cod. 428 della Biblioteca Statale di Lucca, il manoscritto 530 della Collegiata di Santa Maria di Pescia, il manoscritto 132 della Biblioteca Capitolare di Pistoia, il manoscritto Vat. lat. Palat. 927 della SS. Trinità di Verona, non senza far riferimento al manoscritto Pollastrelli n. 16, oggetto nel 1979 della puntuale monografia di Franz Neiske[20].

Va fatta, infine, in tema di memoria una doverosa menzione a un ultimo aspetto di questa ricognizione storiografica: quello che riguarda gli *obitus* di due particolari categorie che per la loro posizione eminente all'interno della Chiesa, quali espressione della gerarchia carismatica e di ordine, godevano di una preminente attenzione. Ci si riferisce agli *obitus* dei papi nell'ambito della Chiesa universale e dei vescovi nell'ambito delle chiese locali.

Dykmans ne ha fatto opportuni riferimenti esaminando la documentazione in cui tale memoria ricorre e pubblicando un testo sconosciuto, il calendario di Opizzo Fieschi, patriarca di Antiochia tra il 1254 e il 1255, conser-

*Necrologio di santa Patrizia (secc. XII-XVI)*, Altavilla Silentina 1992; M. VILLANI, *Il Necrologio di Caiazzo: clero diocesano e il mondo dei laici*, in *Medioevo, Mezzogiorno, Mediterraneo. Studi in onore di Mario del Treppo*, I, Napoli 2000, pp. 161-178. Si vedano infine la tesi di laurea di R. RESTAINO, *Il Necrologio (Vat. Lat. 5419) e il Martirologio (Neap. VIII C. 13)* discussa nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università della Basilicata, a.a. 1997-1998, rel. prof. C.D. Fonseca, e, dello stesso autore, la dissertazione per il dottorato di ricerca in «Storia del Mezzogiorno dell'Europa Mediterranea dal Medioevo all'età Contemporanea» su *Un'inedita fonte liturgico-commemorativa in Basilicata: il Libro del capitolo di Acerenza. Ricerche sul ruolo strategico del Capitolo Cattedrale in una città del Mezzogiorno tra Medioevo e inizio dell'Età moderna*, a.a. 2003-2004.

19 H. DORMEIER, *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert mit einem einleitenden Beitrag zur Geschichte Montecassinos im 11. und 12. Jahrhundert von Hartmut Hoffmann* (Monumenta Germaniae Historica. Schriften, 27), Stuttgart 1979.

20 F. NEISKE, *Das ältere Nekrolog des Klosters S. Savino in Piacenza. Edition und Untersuchung der Anlage. Bestandteil des Quellenwerkes 'Societas et Fraternitas'* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 36), München 1979. Cfr. A. MERLI, *Ricerche sul Necrologio di San Savino di Piacenza, Ms. Pollastrelli n. 16*; e E. UCCELLI, *Ricerche sul Necrologio di San Savino di Piacenza. Ms. Pollastrelli n. 16*, entrambe tesi di laurea discusse nell'Università Cattolica di Milano, Facoltà di Magistero, a.a. 1967-1968, rel. prof. C.D. Fonseca.

vato nel Vat. lat. 14815[21]. Ora, a parte il calendario del Fieschi di chiara impronta liturgica anche se avente finalità e utilizzazione personale per gli scopi che il patriarca si era prefissi, la memoria dei papi non è possibile ricavarla in maniera precisa dagli obituari romani che riportano in maniera approssimativa le date dei decessi, sì che perfino a Roma la stessa memoria dei pontefici non risulta documentata: un esempio di quel «dimenticare» iscritto nel titolo del nostro seminario. Quanto a quella dei vescovi, sinora non risultano esserci state ricerche finalizzate a questo problema dal punto di vista delle testimonianze memoriali, per cui è auspicabile che, almeno per i *Libri memoriales* appartenuti a istituzioni capitolari, si tenga in debito risalto questo aspetto.

3.

Definito l'orizzonte biblico e patristico della «Memoria», effettuata la ricognizione storiografica delle testimonianze memoriali di area italiana, c'è da chiedersi in conclusione entro quali contesti culturali si sono sviluppati gli interessi per questo tipo di documentazione che attraversano grosso modo, a parte lo sporadico contributo del Muratori, gli ultimi centocinquant'anni della nostra storia nazionale.

Va subito osservato che nella prima fase di avvio di questo particolare nucleo di documenti assume un ruolo rilevante la «Regia Deputazione sovra gli studi di Storia patria» operante a Torino dal 1830 che accoglie nel terzo volume degli *Historiae Patriae Monumenta* (1848), la vasta collezione di fonti «edita iussu regis Caroli Alberti», i necrologi dei monasteri torinesi di San Solutore e di Sant'Andrea a cura del cavaliere Luigi Giuseppe Provana del Sabbione, figura di spicco della nobiltà piemontese vicina a Carlo Alberto, del collegio canonicale dei Santi Pietro e Orso di Aosta e di altre fondazioni aostane a cura del conte Avogadro di Valdengo, un ecclesiastico, cappellano di corte, entrato come membro della Deputazione nel 1845 e prematuramente scomparso due anni dopo[22]. Pur animati da una robusta passione «civile», mancava negli editori dei testi necrologici sopra ricordati un'adeguata preparazione filologica e la loro opera, pur meritoria, «si ricollegava culturalmente alle migliori tradizioni

[21] M. DYKMANS, *Les obituaires romains*, cit., pp. 602 ss.

[22] L. OTTOLENGHI, *La vita e i tempi di Luigi Provana del Sabbione*, Torino 1881, pp. 122 ss.; A. MANNO, *L'opera cinquantenaria della R. Deputazione di Storia patria di Torino*, cit., p. 192.

civili e letterarie di certa nobiltà piemontese dell'età ancora di Vittorio Amedeo III»[23].

Di ben diversa impostazione metodologica e storica si rivelò invece l'edizione di alcuni documenti obituari del monastero di Novalesa comparsi nei *Monumenta Novalicensia* tra il 1898 e il 1901, alla quale prestò attenzione il giovane conte Carlo Cipolla chiamato a succedere nel 1882 a Ercole Ricotti sulla cattedra di storia moderna dell'Università di Torino[24]; a lui viene riconosciuta una «capacità immensa di analisi del documento, con un rigore in cui ben si sentiva la scuola filologica tedesca e con una pazienza paleografica e diplomatistica che nessun grande erudito forse ebbe in Italia»[25]. Non va certamente sottaciuta la circostanza che dieci anni prima era comparso a Berlino il primo volume dei *Necrologia Germaniae* nella serie dei *Monumenta Germaniae Historica*, tra cui estratti del *Necrologium Novalicense* a cura di Ludwig Bethmann.

Sulle orme del Cipolla si collocava il suo allievo Ferdinando Gabotto (1866-1918), che tra il 1897 e il 1902 accolse nel *Bollettino storico-bibliografico subalpino* l'edizione dei Necrologi eusebiani[26] cui seguì, alla morte del Gabotto, nella Biblioteca della Società Storica Subalpina quella dei *Necrologi del Capitolo d'Ivrea*[27] con una visione sostanzialmente affine a quella del maestro, volta all'«incontro fra studiosi di larga cultura e la piccola erudizione locale»[28] con un'aggiunta in più che mette conto rilevare ed è il culto del documento che caratterizzò il più generoso positivismo dell'ultimo trentennio del XIX secolo, coincidente con l'età di Leone XIII e l'apertura degli Archivi Vaticani[29].

23 G. TABACCO, *Erudizione e storia di monasteri in Piemonte*, in *Monachesimo e Ordini religiosi del medioevo subalpino. Bibliografia degli studi 1945-1984*, Torino 1985, p. 58.

24 C. CIPOLLA, *Monumenta Novalicensia vetustiora*, 2 voll. (Fonti per la Storia d'Italia, 31-32), Roma 1898 e 1901.

25 G. TABACCO, *Erudizione e storia di monasteri in Piemonte*, cit., p. 63.

26 G. COLOMBO - R. PASTÉ, *I Necrologi Eusebiani*, cit.

27 G. BORGHEZIO, *I Necrologi del Capitolo di Ivrea*, cit.

28 G. TABACCO, *Erudizione e storia di monasteri in Piemonte*, p. 68.

29 H.I. MARROU, *Philologie et Histoire dans la période du pontificat de Léon XIII*, in G. ROSSINI (ed), *Aspetti della Cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Atti del convegno, Bologna 27-29 dicembre 1960, Roma 1961, pp. 85-86; C.D. FONSECA, *Appunti per la storia della cultura cattolica in Italia. La storiografia ecclesiastica napoletana (1878-1903), ibidem*, pp. 165-534 e 233-237.

È entro questo clima culturale positivistico-erudito che si collocano le edizioni delle testimonianze commemorative innanzi ricordate dell'Egidi, del Garufi, dello Zazo, dell'Inguanez e via elencando. Solo nell'ultimo quindicennio il fecondo incontro tra la Scuola tedesca e quella italiana nonché lo stimolante confronto con la Scuola francese grazie alle preziose ricerche e agli stimolanti contributi di Jean-Loup Lemaître[30], hanno consentito non solo di affinare le tecniche di edizione, le metodologie di indagine, la trattazione dei dati, ma anche, da un'analisi attenta sugli elementi delle stratificazioni obituarie inserite nei manoscritti, di fornire decisivi apporti alla storia religiosa, sociale, economica e politica del medioevo.

In tal senso il seminario di studi di cui qui si pubblicano gli atti costituisce un'importante occasione di verifica e di approfondimento.

[30] J.-L. LEMAÎTRE, *Les obituaires français: deux siècles des recherches et d'édition*, in C.D. FONSECA (ed), *La tradizione commemorativa nel Mezzogiorno medioevale*, cit., pp. 27-66. Si veda altresì il contributo dello stesso J.-L. Lemaître, in questo volume.

# Zur Lage der deutschen Memoria-Forschung

von *Michael Borgolte*

«Wohl kaum ein Konzept ist in der neueren Mediävistik so paradigmatisch geworden wie jenes der 'Memoria'. Daß im Mittelalter Sorge um das Seelenheil, Armenfürsorge und Repräsentation zusammenfielen, gilt in einem Maße als kanonisch, daß Doktorandinnen und Doktoranden eigentlich nur mehr die Aufgabe bleibt, die hinreichend anerkannten Thesen ihrer Lehrer zum wiederholten Male exemplarisch zu belegen»[1]. Diese Diagnose über einen Zweig deutscher Mittelalterforschung stammt nicht von mir, sondern ich habe sie der Besprechung eines jüngst erschienenen Sammelbandes über Stiftungen in ihrer Geschichte entnommen, die offenbar von einem jungen Doktoranden der Mediävistik verfaßt wurde. Wie man sich auch zu ihm stellen will, ist das Zeugnis aktueller Wahrnehmung bemerkenswert: Unter dem Begriff «Memoria» können demnach breit angelegte und zunehmend differenzierte Forschungen zum Mittelalter zusammengefaßt und sogar kompakten Interpretationsmustern zugeordnet werden. Die Sanktionierung von Deutungsansätzen geht in den Augen des Autors gar so weit, daß er ein Denkschema, wie das von der Memoria als «totalem sozialen Phänomen», schon für «klassisch» hält, obwohl es erst gut zwanzig Jahre alt ist[2].

Jeder, der die Entwicklung der Memoriaforschung im letzten Vierteljahrhundert miterlebt, mitgestaltet und auch miterlitten hat, wird den prononcierten Urteilen des gewiß jugendlichen Autors rasch widersprechen wollen. Dabei

Im folgenden wird der nur unwesentlich geänderte Wortlaut der Einleitungsrede zur Trienter Tagung am 4. April 2002 wiedergegeben; in den Anmerkungen aufgeboten sind nur sparsame, aber weiterführende Literaturnachweise.

[1] G. ROHMANN, *Besprechung* von M. BORGOLTE (Hrsg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Stiftungsgeschichten, 1), Berlin 2000, in «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft», 50, 2002, S. 75. Der Rezensent ist als Magister Artium angestellt am Museum für Hamburgische Geschichte in Hamburg.

[2] Vgl. O.G. OEXLE, *Memoria und Memorialbild*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (Hrsg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), München 1984, S. 394 (Vortrag von 1980); M. BORGOLTE, *«Totale Geschichte» des Mittelalters? Das Beispiel der Stiftungen* (Öffentliche Vorlesungen der Humboldt-Universität zu Berlin, 4) Berlin 1993.

muß man weniger darauf hinweisen, wie lästig manchem Fachkollegen der Erfolg der ganzen Richtung stets gewesen ist – noch unlängst beklagte ein prominenter Mediävist in einer deutschen Tageszeitung die «überbordende sogenannte Memoria-Forschung»[3]. Und nicht allzu viel Gewicht sollte auch dem Widerspruch beigelegt werden, der wiederholt gegen eine politikgeschichtliche Auswertung der Libri Memoriales erhoben wird[4]; derartige Debatten über den Aussagewert unserer Quellen sind ja normal, und die Einwände, die zur Zeit gegen einen anderen Bereich der Überlieferung vorgebracht werden, die mittelalterliche Geschichtsschreibung nämlich, erschüttern das Vertrauen in die Grundlagen unseres historischen Wissens ungleich tiefer[5]. Nein, was das zitierte Diktum unhaltbar macht, ist die behauptete Homogenität der Memoria-Forschung, die, wie unterstellt wird, schon in Sterilität umschlage[6]. Tatsächlich waren die Fragestellungen aber einem stetigen Wandel unterworfen, und mehrfach lassen sich regelrechte Innovationsschübe beobachten, die ein Wechsel der Forschergenerationen und veränderte zeitgeschichtliche Umstände bedingt oder mindestens beeinflußt haben. Da Älteres selten abbrach und sich neben Jüngerem behauptete, laufen mehrere Strömungen nebeneinander her und fließen hier und da auch zusammen. Schon vor knapp fünf Jahren habe ich die Geschichte der deutschen Memoriaforschung in diesem Sinne resümiert und möchte meine Beobachtungen hier zusammenfassen und ergänzen[7].

[3] F. PRINZ, *Besprechung* von L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-salischen Zeit* (Orbis mediaevalis, 2), Berlin 2001, in «Süddeutsche Zeitung», 31.1.2001, S. 16.

[4] Zuletzt die Kontroverse zwischen H. HOFFMANN, *Anmerkungen zu den Libri Memoriales*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 53, 1997, S. 415-459, sowie G. ALTHOFF - J. WOLLASCH, *Bleiben die Libri Memoriales stumm? Eine Erwiderung auf H. Hoffmann*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 56, 2000, S. 33-53.

[5] J. FRIED, *Die Königserhebung Heinrichs I. Erinnerung, Mündlichkeit und Traditionsbildung im 10. Jahrhundert*, in M. BORGOLTE (Hrsg.), *Mittelalterforschung nach der Wende 1989* (Historische Zeitschrift. Beihefte, NF 20), München 1995, 267-318. Zuletzt DERS., *Erinnerung und Vergessen. Die Gegenwart stiftet die Einheit der Vergangenheit*, in «Historische Zeitschrift», 273, 2001, S. 561-593, sowie vor allem DERS., *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004.

[6] Allerdings konzediert der in Anm. 1 zitierte Autor dem ebenda genannten Band, genau dieser Tendenz entgegenzuwirken.

[7] M. BORGOLTE, *Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge*, in J.-C. SCHMITT - O.G. OEXLE (Hrsg.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris 2002, S. 53-89 (deutsch: *Zwischenbilanz eines Mittelal-*

Am Beginn standen die Entdeckung, Edition und personengeschichtliche Erschließung der sogenannten «Memorialüberlieferung», also der Verbrüderungs- und Totenbücher vornehmlich des frühen und hohen Mittelalters; die Anregung dazu hatte Gerd Tellenbach in Freiburg Mitte der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts gegeben, doch weitergetragen und zur Entfaltung gebracht haben den Ansatz erst Karl Schmid und Joachim Wollasch. Höhepunkte dieser im besten Sinne positivistischen Arbeiten waren die fünfbändige «Klostergemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter» von 1978, die Neuausgabe des Reichenauer Verbrüderungsbuches in den Monumenta Germaniae Historica von 1979 und die «Synopse der cluniacensischen Necrologien» von 1982[8]. Die Reihe der MGH wird bis heute erfolgreich fortgeführt; zuletzt haben Dieter Geuenich und Uwe Ludwig den Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore bzw. Santa Giulia in Brescia herausgebracht (2000)[9]. Die Erschließung der Memorialquellen durch kritische Ausgaben blieb in den letzten Jahren allerdings nicht auf Angehörige der Freiburg-Münsteraner Schule beschränkt; so hat sich auch ein Promovend von Hartmut Hoffmann in Göttingen Nekrologien und Anniversarbüchern des Mindener Domkapitels aus dem 13. Jahrhundert gewidmet[10].

Das ursprüngliche Interesse an den Memorialquellen hatte bei der Geschichte von Königtum und Adel einerseits, des Mönchtums andererseits gelegen.

*terprojekts*, in «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft», 46, 1998, S. 198-210, Vortrag von November 1997).

[8] K. SCHMID (Hrsg.), *Die Klostergemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 8/1-3), München 1978; *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*, hrsg. von J. AUTENRIETH - D. GEUENICH - K- SCHMID (MGH, *Libri Memoriales et Necrologia*, NS 1) Hannover 1979; J. WOLLASCH (Hrsg.), *Synopse der cluniacensischen Necrologien*, 2 Bde. (Münstersche Mittelalter-Schriften, 39), München 1982.

[9] *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore/Santa Giulia in Brescia*, hrsg. von D. GEUENICH - U. LUDWIG (MGH, *Libri Memoriales et Necrologia*, NS 4), Hannover 2000; vgl. auch U. LUDWIG, *Transalpine Beziehungen der Karolingerzeit im Spiegel der Memorialüberlieferung. Prosopographische und sozialgeschichtliche Studien unter besonderer Berücksichtigung des Liber vitae von San Salvatore in Brescia und des Evangeliars von Cividale* (MGH, *Studien und Texte*, 25), Hannover 1999. Zuletzt: *Das Nekrolog des Klosters Michelsberg in Bamber*, hrsg. von J. NOSPICKEL (MGH, *Libri Memoriales et Necrologia*, NS 6), Hannover 2004.

[10] *Necrologien, Anniversarien- und Obödienzenverzeichnisse des Mindener Domkapitels aus dem 13. Jahrhundert*, hrsg. von U. RASCHE (MGH, *Libri Memoriales et Necrologia*, NS 5), Hannover 1998. Vgl. jetzt auch U. BRAUMANN, *Die Jahrzeitbücher (tabulae) des Konstanzer Domkapitels (1253/55 - um 1523 ?)*, Phil. Dissertation Humboldt-Universität Berlin, 2004.

Zwar war der Zweck der Memorialzeugnisse, liturgisches Gedenken zu stiften, Tellenbach und seinen Schülern nicht entgangen, doch bedurfte es eines Neuansatzes, um von der Erforschung der Memorialüberlieferung zur Geschichte der Memoria vorzustoßen. Dieser eigentliche Beginn der Memoriaforschung in Deutschland kann in die Mitte der siebziger Jahre datiert werden. Wegweisend wurde das Eingangskapitel aus der Habilitationsschrift von Otto Gerhard Oexle, das unter dem Titel *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter* als separater Zeitschriftenbeitrag 1976 publiziert wurde[11]. Bald darauf folgte der von Schmid und Wollasch herausgegebene erste Sammelband zum Gedenkwesen[12]. Es ist evident, daß die Entdeckung der mittelalterlichen Memoria in Deutschland mit einer Neubesinnung auf die Geschichtsschreibung als Aufgabe professioneller Historiker zusammenhing und – im Ergebnis der Bewegung von 1968 – wohl auch mit der endlich eingeleiteten Enttabuisierung der jüngsten deutschen Vergangenheit; andererseits fällt auf, daß zur gleichen Zeit in Frankreich Pierre Nora mit seinen Studien zu den *Lieux de mémoire* begonnen und Jacques Le Goff bei Einaudi in Turin seine Abhandlungen *Storia e memoria* publiziert hat[13]. Einige Formeln der Memoriaforschung aus den achtziger Jahren sind heute zu vielgebrauchten Schlagworten und zu Interpretamenten des Fachs überhaupt geworden, so Karl Schmids Wendung *Stiftungen für das Seelenheil*[14] oder Oexles *Gegenwart der Toten*[15].

[11] O.G. OEXLE, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, in «Frühmittelalterliche Studien», 10, 1976, S. 70-95 (aus der Habilitationsschrift Münster, 1973).

[12] K. SCHMID - J. WOLLASCH (Hrsg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, München 1984 (die Tagung fand schon im Mai 1980 statt). Die weiteren Sammelbände: K. SCHMID (Hrsg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, München - Zürich 1985; D. GEUENICH - O.G. OEXLE (Hrsg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 111), Göttingen 1994; O.G. OEXLE (Hrsg.), *Memoria als Kultur* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 121), Göttingen 1995.

[13] Nora begann die Vorarbeiten 1978/81 an der École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris: P. NORA (Hrsg.), *Les lieux de mémoire*, 3 Bde., Paris 1986-1992. Zu diesem Werk vgl. M. BORGOLTE, *Papstgräber als «Gedächtnisorte» der Kirche*, in «Historisches Jahrbuch», 112, 1992, S. 305-323, besonders S. 305-309. Zu Le Goffs Memorialstudien (bei Einaudi seit 1977) vgl. J. LE GOFF, *Geschichte und Gedächtnis* (Historische Studien, 6), Frankfurt a.M. 1992; DERS., *Saint Louis*, Paris 1996, S. 311 ff. (dt. Ausgabe, Stuttgart 2000, S. 275 ff.).

[14] K. SCHMID, *Stiftungen für das Seelenheil*, in K. SCHMID (Hrsg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, S. 51-73.

[15] O.G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, in H. BRAET - W. VERBEKE (Hrsg.), *Death in the Middle Ages* (Medievalia Lovaniensia, Ser. I, 9) Leuven 1983, S. 19-77; DERS., *Die Gegenwart*

Auch lebenszyklisch bedingt ist die eminente Breitenwirkung, die Oexles Anregungen über die Mittelalterhistorie hinaus in der Gegenwart entfalten. Sein noch 1980 heftig bekämpfter Begriff des «Memorialbildes»[16] ist inzwischen in der Kunstgeschichte und in der Mediävistik selbst rezipiert; Tanja Michalsky und Ludger Körntgen, die auch zu diesem Band beigetragen haben, bezeugen dies in je verschiedener Weise durch ihre weiterführenden Monographien aus den beiden letzten Jahren[17].

Inzwischen zeichnen sich freilich zwei neue Entwicklungen in der Memoriaforschung ab, die eine schon gut erkennbar, die andere erst schemenhaft; und wiederum vermischen sich, wie bei allen wichtigen Entwicklungen der Geschichte als Wissenschaft, Innovationen der Forschung mit zeitgeschichtlichem Interessenwandel. In welchem Maße historische Erinnerung zur Stabilisierung der Identität von Einzelnen, Gruppen und Nationen beitragen könnte, sollte oder gar müßte, ist eine bedrängende Frage für uns selbst wie für unsere Zeitgenossen, denn mit den Prozessen der Entgrenzung durch Europäisierung Europas und Globalisierung der Welt müssen wir allesamt fertigwerden. Deshalb fragte nach der französischen soeben auch die deutsche Geschichtswissenschaft nach den «Erinnerungsorten» des eigenen Volkes[18]. Andererseits ist uns schmerzlich bewußt geworden, daß der Kampf der Kulturen unvermeidlich würde, wenn die geschichtliche Erinnerung tatsächlich ein unveränderliches Fundament unserer Selbstgewißheit wäre. Memoria wird also in der gegenwärtigen Öffentlichkeit, insbesondere in den Diskursen der Intellektuellen, durchaus als problematisch erfahren, und Vergessen erscheint weniger als Verhängnis, denn als Chance zum Überleben. Zu dieser Zeiterfahrung fügen sich die

*der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria*, in K. SCHMID (Hrsg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, S. 74-107.

16 O.G. OEXLE, *Memoria und Memorialbild*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (Hrsg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, S. 384-440.

17 T. MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 157), Göttingen 2000; L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade.* Zur erstgenannten Abhandlung siehe die Besprechung von M. BORGOLTE, in «Historische Zeitschrift», 273, 2001, S. 174 f., zur zweiten DERS., *Die zwei Könige des Kaisers*, in «Frankfurter Allgemeine», 7.1.2002, S. 42. Zur Rezeption Oexles und der Memoriaforschung insgesamt durch die Kunstgeschichte vgl. auch: W. MAIER - W. SCHMID - M.V. SCHWARZ (Hrsg.), *Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2000, sowie H. BREDEKAMP, *Das Mittelalter als Epoche der Individualität* (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen, 8), Berlin 2000, S. 191-240.

18 E. FRANÇOIS - H. SCHULZE (Hrsg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 Bde., München 2001.

bahnbrechenden Abhandlungen von Johannes Fried über das Erinnerungsvermögen, die vor allem auf der Anwendung neurophysiologischer Forschungen beruhen. Wie Fried zeigt, unterliegt die Erinnerung einem unaufhörlichen Wandel, so daß es nur die Gegenwart ist, die ihre Einheit stiftet[19]. Der Bezug auf vermeintliche Fakten der Geschichte selbst und eine für sicher gehaltene Überlieferung der Alten wird also prekär, vor allem dann, wenn nichts als mündliche oder schriftliche Erzählungen über die Vergangenheit vorliegt. Frieds Studien zielen auf nichts Geringeres als auf die Möglichkeiten geschichtlicher Erkenntnis überhaupt ab und damit auf eine Kritik der historischen Vernunft. Mit seinem Forschungen berühren sich die Beobachtungen, die Marina Münkler bei westlichen Reisenden in Asien, ihrer Wahrnehmung und ihren Erinnerungen, gemacht hat[20].

In der gegenwärtigen deutschen Forschung geht es also nicht mehr so sehr um die Bedeutung der Memoria als um ihre Grenzen; die Sorge des oben zitierten Rezensenten, man könne als junger Historiker nur noch die Erkenntnisse der Vorgänger affirmieren, erweist sich gerade deshalb als wenig begründet. Wie die Dialektik von Erinnerung und Vergessen auch die Geschichte der Stiftungen bestimmt hat, die doch eigentlich dazu dienen sollten, Memoria zu bewahren, untersuchen in Berlin meine Mitarbeiter[21]. Einer von ihnen, Benjamin Scheller, hat dazu gerade eine erhellende Studie über die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen in Augsburg zur Zeit der Reformation beigesteuert[22].

Aus der ebenso bedrängenden wie ungeklärten Frage, wie religiös geprägte Kulturen und säkular gewordene Weltanschauungen nebeneinander bestehen können, erwächst schließlich der Memoria-Forschung ein weiteres

19 J. FRIED, *Die Königserhebung Heinrichs I.*

20 M. MÜNKLER, *Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts*, Berlin 2000; vgl. DIES., *Marco Polo. Leben und Legende*, München 1998; H. MÜNKLER (Hrsg.), *Die Herausforderung durch das Fremde* (Forschungsberichte der Interdisziplinären Arbeitsgruppen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, 5), Berlin 1998.

21 Vgl. M. BORGOLTE (Hrsg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten.*

22 B. SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505-1555),* (Stiftungsgeschichten, 3) Berlin 2004; vgl. schon DERS., *Damit dannocht etwas umb das gelt und des stifters willen beschech … Der Streit um den Stiftungsvollzug der Vöhlinschen Prädikatur bei St. Martin in Memmingen nach der Reformation (1526-1543),* in M. BORGOLTE (Hrsg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten*, S. 257-278.

Projekt, das vierte nach meiner Zählung und wohl die Aufgabe für eine neue Forschergeneration. Dabei müßte es um den Vergleich des Gedenkwesens in verschiedenen Kulturen gehen und womöglich um eine Analyse ihrer diesbezüglichen Wechselwirkungen[23]. Schon vor einiger Zeit hat der Osteuropahistoriker Ludwig Steindorff unter Wollaschs Einfluß in Münster über *Memoria in Altrußland* gearbeitet[24], und ich selbst habe im vergangenen Semester (Wintersemester 2001/2002) mit einem Islamwissenschaftler eine komparatistisch angelegte Lehrveranstaltung zum Stiftungswesen in Lateineuropa und in der muslimischen Welt abgehalten. Wir stießen dabei auf verblüffende Ähnlichkeiten ebenso wie verstörende Differenzen[25]. So ist in der Sassanidenforschung wie im Okzident von «Stiftungen für die Seele» die Rede[26], gewiß ohne Kenntnis der Abhandlung von Karl Schmid; andererseits weiß man noch nicht, wie Grabstiftungen im Islam ihre überragende, dem Christentum ähnliche Bedeutung erlangen konnten, nachdem doch Mohammed selbst eine Memoria dieser Art ausdrücklich abgelehnt hatte[27].

In der Pfingstwoche 2003 wollen wir Mediävisten an der Humboldt-Universität zu Berlin eine internationale Tagung unter Beteiligung von Byzantinisten, Judaisten, Osteuropahistorikern, Islamwissenschaftlern und

[23] M. BORGOLTE, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen*, in H. LIERMANN, *Geschichte des Stiftungsrechts*, hrsg. von A. VON CAMPENHAUSEN - C. MECKING, Tübingen 2002², S. 13*-69*.

[24] L. STEINDORFF, *Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge* (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, 38), Stuttgart 1994.

[25] Vgl. J. PAHLITZSCH, *The Concern for Spiritual Salvation and Memoria in Islamic Public Endowments in Jerusalem (XII-XVI C.) as Compared to the Concepts of Christendom*, in U. VERMEULEN - J. VAN STEENBERGEN (Hrsg.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid, and Mamluk Eras*, Bd. 3 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 102), Leuven 2001, S. 329-344.

[26] M. MACUCH, *Die sasanidische Stiftung «für die Seele» – Vorbild für den islamischen waqf?*, in P. VAVROUŠEK (Hrsg.), *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klíma*, Prag 1994, S. 163-180; vgl. auch Th.E. HOMERIN, *Saving Muslim Souls. The Khānqāh and the Sufi Duty in Mamluk Lands*, in «Mamluk Studies Review», 3, 1999, S. 59-83.

[27] Vgl. Y. RĀGIB, *Les premiers monuments funéraires de l'Islam*, in «Annales Ismalogiques», IX, 1970, S. 21-36; O. GRABAR, *The Earliest Islamic Commemorative Structures, Notes and Documents*, in «Ars Orientalis. The Arts of Islam and the East», 6, 1966, S. 7-46; T. LEISTEN, *Architektur für Tote. Bestattung im architektonischen Kontext in den Kernländern der islamischen Welt zwischen dem 3./9. und 6./12. Jahrhundert* (Materialien zur iranischen Archäologie, 4), Berlin 1998.

Osmanisten durchführen, die der Sorge um das Seelenheil, dem Totengedenken und der mit beiden verbundenen Wohltätigkeit im transkulturellen Vergleich gewidmet sein soll[28].

[28] Tagung des Bundesverbandes Deutscher Stiftungen e.V. und der Humboldt-Universität zu Berlin – Senatssaal der Universität «Stiftungen in den großen Kulturen des alten Europa», 13.-14.6.2003; der entsprechende Sammelband befindet sich im Druck: M. BORGOLTE (Hrsg.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen* (Stiftungsgeschichten, 4), Berlin 2005.

# Herrschaftslegitimation und Heilserwartung

## Ottonische Herrscherbilder im Kontext liturgischer Handschriften

von *Ludger Körntgen*

Die Erforschung der Memoria als eines totalen sozialen Phänomens[1] hat nicht nur dazu geführt, daß die Bedeutung von Gedächtnis, Erinnerung und liturgischer Fürbitte für immer weitere Dimensionen des mittelalterlichen Lebens aufgedeckt worden ist. Dabei sind vielmehr auch Quellengruppen in den Kontext der Memoria gestellt worden, die nicht wie etwa die *libri memoriales* zu den genuinen Zeugnissen aus dem technischen Bereich von Erinnerung und liturgischer Fürbitte gehören.

Eine solche Quellengruppe, deren Bedeutung für die Memoria seit längerer Zeit diskutiert wird, stellen die sogenannten «Herrscherbilder» dar: Bilder fast ausschließlich ottonischer und frühsalischer Könige und Kaiser, die zumeist in liturgischen Handschriften überliefert sind[2]. Daß dieser Überlieferungskontext eine wichtige, nicht zu übersehende Dimension der «Herrscherbilder» darstellt, ist vor allem von Joachim Wollasch, Hagen Keller und Otto Gerhard Oexle herausgearbeitet worden[3]. Häufig

Abbildungsnachweis: Bayerische Staatsbibliothek in München

[1] Zum Begriff der «histoire totale» vgl. J. LE GOFF - P. TOUBERT, *Une histoire totale du Moyen-Age est-elle possible?*, in *Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale* (Actes du 100e Congrès National des Sociétés Savantes Paris 1975, 1), Paris 1977, S. 31-44; O.G. OEXLE, *Was deutsche Mediävisten an der französischen Mittelalterforschung interessieren muß*, in M. BORGOLTE (Hrsg.), *Mittelalterforschung nach der Wende 1989* (Historische Zeitschrift. Beihefte, NF 20), München 1995, S. 89-127, hier S. 97-100; zur Memoria als «totalem» Phänomen vgl. M. BORGOLTE, *«Totale Geschichte» des Mittelalters?: das Beispiel der Stiftungen*, Berlin 1993, S. 5 f.

[2] Die grundlegende Sichtung, Zusammenstellung und Auswertung der Quellen erarbeitete P.E. SCHRAMM, *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit 751-1190*, Neuauflage, hrsg. von F. MÜTHERICH, München 1983; Schramms erste Zusammenstellung der Herrscherbilder ist schon im Jahr 1928 erschienen.

[3] H. KELLER, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation. Zur Deutung der ottonischen Denkmäler*, in «Frühmittelalterliche Studien», 19, 1985, S. 290-311; jetzt in DERS., *Ottonische Königsherrschaft. Organisation und Legitimation königlicher Macht*, Darmstadt 2002, S. 167-183; J. WOLLASCH, *Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in*

großformatig, gelegentlich mit Goldtinte geschrieben und mit Bilderzyklen geschmückt, bildeten solche Prachthandschriften eine wertvolle Gabe[4], die den Schatz einer Kirche vermehrte oder den Glanz einer besonders festlichen Liturgie erhöhte[5]. Eine solche Gabe stellte in jedem Fall eine erstrangige fromme Leistung dar, die ihren Stifter nachdrücklich der Gnade Gottes empfehlen mußte. Unmittelbarer Empfänger dieser Gabe war allerdings jeweils nicht Gott selbst, sondern eine bestimmte Kirche, und auch diese Empfänger waren dem Geber verpflichtet: Eine kostbare liturgische Handschrift vermittelte also nicht nur göttliche Gnade, sondern auch menschliche Verbindung.

Daß diese beiden Aspekte zu beachten sind, um Funktion und Bedeutung der Herrscherbilder in liturgischen Handschriften zu verstehen, ist in der aktuellen Diskussion unbestritten; zu fragen bleibt aber, wie sich die liturgische, in vertikaler und horizontaler Richtung vermittelnde Leistung der Prachthandschriften zur darstellenden Leistung der Ikonographie verhält. Weil der Herrscher jeweils in exklusiver Nähe zur Sphäre Gottes dargestellt ist, gekrönt von der Hand Gottes oder Christi, häufig allen

*liturgischen Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts*, in «Deutsches Archiv», 40, 1984, S. 1-20; O.G. OEXLE, *Memoria und Memorialbild*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (Hrsg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, München 1984, S. 384-440; vgl. schon D. BULLOUGH, *'Imagines regum' and Their Significance in the Early Medieval West*, in G. ROBERTSON - G. HENDERSON (Hrsg.), *Studies in Memory of David Talbot Rice*, Edinburgh 1975, S. 223-276, jetzt in DERS., *Carolingian Renewal: Sources and Heritage*, Manchester 1991, S. 39-96. Zum liturgischen Kontext der Herrscherbilder zuletzt J. OTT, *Krone und Krönung. Die Verheißung und Verleihung von Kronen in der Kunst von der Spätantike bis um 1200 und die geistige Auslegung der Krone*, Mainz 1998, S. 220-233; L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit* (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, 2), Berlin 2001, S. 161-177 und S. 322-346.

4 Zur «Gabe» als einem anthropologischen Phänomen vgl. grundlegend M. MAUSS, *Essai sur le don*, 1925 (deutsch: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1984); zur mittelalterlichen Ausprägung J. HANNIG, *Ars donandi. Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter*, in R. VAN DÜLMEN (Hrsg.), *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt a.M. 1988, S. 11-37; exemplarische Studien bieten B. ROSENWEIN, *To be the Neighbour of Saint Peter: The Social Meaning of Cluny's Property*, Ithaca NY 1989, sowie S.D. WHITE, *Custom, Kingship, and Gifts to the Saints: The «Laudatio parentum» in Western France, 1050-1150*, Chapel Hill NC 1988. Kritisch zu den Grenzen des soziologisch-anthropologischen Konzepts P. BUC, *Conversion of Objects*, in «Viator», 28, 1997, S. 99-143, sowie M. BORGOLTE, *«Totale Geschichte» des Mittelalters?*, S. 12 f.

5 J. WOLLASCH, *Kaiser und Könige als Brüder der Mönche*, S. 10-13; zuletzt L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 388-407.

innerweltlichen Bezügen entrückt, werden diese Bilder als Medien einer gerade für das ottonisch-frühsalische Königtum typischen sakralen Herrschaftslegitimation verstanden. Im Anschluß an den grundlegenden Zugriff Percy Ernst Schramms werden die «Herrscherbilder» deshalb auch in der aktuellen Diskussion als erstrangige Zeugnisse für die Ideengeschichte des mittelalterlichen Königtums genutzt[6].

Mehrere Dimensionen also bestimmen Funktion und Bedeutung der Herrscherbilder:

1. die liturgische Dimension der Fürbitte und des Gedenkens;
2. die soziale Dimension der Vermittlung von Bindungen und Beziehungen;
3. die politische Dimension der Legitimation königlicher Herrschaft.

Um diese verschiedenen Dimensionen der Herrscherbilder einzufangen, hat Otto Gerhard Oexle den Begriff der «Memorialbilder» geprägt, und dieser Kategorie ordnet er auch die Herrscherbilder zu[7]. Welche Konsequenzen hat es, wenn wir in dieser Weise von den «Herrscherbildern» zu den «Me-

[6] Vgl. etwa H. KELLER, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation*; S. WEINFURTER, *Sakralkönigtum und Herrschaftsbegründung um die Jahrtausendwende. Die Kaiser Otto III. und Heinrich II. in ihrem Bild*, in H. ALTRICHTER (Hrsg.), *Bilder erzählen Geschichte* (Rombach Historiae, 6), Freiburg i.Br. 1995, S. 47-103; DERS., *Idee und Funktion des «Sakralkönigtums» bei den ottonischen und salischen Herrschern (10. und 11. Jahrhundert)*, in R. GUNDLACH - H. WEBER (Hrsg.), *Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator* (Schriften der Mainzer Philosophischen Fakultätsgesellschaft, 13), Stuttgart 1992, S. 99-127; J. FRIED, *Tugend und Heiligkeit. Betrachtungen und Überlegungen zu den Herrscherbildern Heinrichs III. in Echternacher Handschriften*, in W. HARTMANN (Hrsg.), *Mittelalter. Annäherungen an eine fremde Zeit*, Regensburg 1993, S. 41-85; W.C. SCHNEIDER, *Imperator Augustus und Christomimetes. Das Selbstbild Ottos III. in der Buchmalerei*, in A. WIECZOREK - H.-M. HINZ (Hrsg.), *Europas Mitte um 1000. Beiträge zur Geschichte und Archäologie*, Bd. 2, Stuttgart - Darmstadt 2000, S. 798-808.

[7] Vgl. O.G. OEXLE, *Memoria und Memorialbild*, S. 391-394; dazu ausführlich J. OTT, *Krone und Krönung*, besonders S. 220-257; L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 173 und S. 322-324. Zur anhaltenden Diskussion um Kontext und Funktion der Illuminationen liturgischer Handschriften vgl. jetzt K.G. BEUCKERS, *Das ottonische Stifterbild. Bildtypen, Handlungsmotive und Stifterstatus in ottonischen und frühsalischen Stifterdarstellungen*, in K.G, BEUCKERS - J. CRAMER - M. IMHOF (Hrsg.), *Die Ottonen. Kunst – Architektur – Geschichte*, Petersberg - Darmstadt 2002, S. 63-102; Ch. WINTERER, *Monastische «Meditatio» versus fürstliche Repäsentation?*, *ibidem*, S. 103-128; S. PATZOLD, *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Zum Herrscherbild im Aachener Otto-Evangeliar*, in «Frühmittelalterliche Studien», 35, 2001, S. 243-272; W.C. SCHNEIDER, *Geschlossene Bücher – offene Bücher. Das Öffnen von Sinnräumen im Schließen der Codices*, in «Historische Zeitschrift», 271, 2000, S. 561-592.

morialbildern» wechseln? Das kann sicher nicht nur ein bloßer Austausch von Begriffen sein, sondern diese neue Katagorie muß heuristische Konsequenzen haben: Wenn wir die Herrscherbilder als Memorialbilder verstehen, dann bedeutet das, auch andere Fragen an diese Zeugnisse zu stellen, als sie bisher an die «Herrscherbilder» gestellt worden sind. Diese heuristischen Konsequenzen sind aber bisher nicht gezogen worden, zumindest nicht in voller Tragweite. Denn was hat sich geändert, seitdem Otto Gerhard Oexle, Joachim Wollasch und Hagen Keller begonnen haben, die Bilder der ottonischen und salischen Herrscher als Zeugnisse der Memoria in den Blick zu nehmen? Erkannt worden ist in der Folge dieser neueren Forschungen, daß die Herrscherbilder eben, wie eingangs formuliert, auch Verbindungen vermitteln, daß sie auch zur liturgischen Fürbitte für den Herrscher anhalten wollen und daß sie dauerhaft sein liturgisches Gedenken gewährleisten in der geistlichen Gemeinschaft, die einen Prachtcodex mit einem Herrscherbild aufbewahrt[8]. Ist damit aber schon der heuristische «Mehrwert» abgeschöpft, den die Kategorie des Memorialbildes verheißt? Diese Kategorie soll ja die Herrscherbilder aus dem Kontext der Memoria heraus erschließen; nicht zufällig verweist Oexle gerade im Zusammenhang der Herrscherbilder darauf, daß die Memoria als ein «'totales' soziales Phänomen» verstanden werden muß. Ein solches «totales» Phänomen ist eines, «in dem sich Religion, Politik, Wirtschaft, Kunst, Repräsentation wechselseitig durchdringen – und wechselseitig erhellen»[9].

Wie wird nun dieses Verständnis der Memoria als eines «totalen» Phänomens in der Diskussion um die Herrscherbilder eingelöst? Wird tatsächlich in der Auseinandersetzung mit den Herrscherbildern erkennbar, wie sich die verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit «wechselseitig durchdringen und wechselseitig erhellen»? Im Hinblick auf die vorherrschende Perspektive, unter der die Herrscherbilder angegangen werden, scheint mir das nicht der Fall zu sein: Zumeist nämlich dienen die Bilder im wesentlichen dazu, das spezifische Herrschaftsverständnis der ottonisch-frühsalischen Könige und Kaiser zu illustrieren und die Legitimation offenzulegen, auf die sich das Königtum habe berufen können und die ihm auch zugestanden worden sei[10]. Neben dieser politischen Dimension der Bilder wird ihrer liturgischen

[8] Siehe oben, Anm. 3-5.

[9] O.G. OEXLE, *Die Memoria Heinrichs des Löwen*, in D. GEUENICH - O.G. OEXLE (Hrsg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*, Göttingen 1994, S. 128-177, hier S. 177.

[10] Vgl. jetzt L. KÖRNTGEN, *Repräsentation-Selbstdarstellung-Herrschaftsrepräsentation. Anmerkungen zur Begrifflichkeit der Frühmittelalterforschung*, in G. WEBER - M. ZIMMERMAN (Hrsg.), *Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n.Chr.* (Historia-Einzelschrift, 164), Stuttgart 2003, S. 85-101.

und sozial vermittelnden Dimension meist nur sekundäre Bedeutung zugemessen. So wertet Hagen Keller, dem wir die zentralen Forschungen zur Herrschaftsordnung in ottonisch-frühsalischer Zeit verdanken, die liturgische und gemeinschaftsstiftende Funktion der Prachthandschriften und ihrer Herrscherbilder als Spezialfall, der vor allem für einzelne karolingische Zeugnisse zutreffe. «Einen solchen – den Herrscher als Menschen vorstellenden und den Beschauer einbeziehenden – Erinnerungscharakter kann man den spätottonischen Bildnissen oft nicht zusprechen. Im Aachener Liuthar-Evangeliar erscheint Otto III., herausgehoben über die irdische Welt, geradezu in einer Art Transfiguration; und in vergleichbarer Weise wird Heinrich II. in dem Sakramentar aus Regensburg in eine überirdische Sphäre einbezogen, aus der er für sein irdisches Wirken unmittelbar von Gott verliehene Kräfte empfängt»[11].

Diese Beurteilung von Hagen Keller kann für eine Vielzahl ähnlicher Aussagen stehen: Gerade den spektakulärsten Herrscherbildern der ottonischen Zeit wird zumeist eine ikonographische «Wucht» zugeschrieben, die jede Einbindung in den liturgischen Kontext sprengt[12]. Wir müßten demnach die verschiedenen Dimensionen des «totalen» Phänomens der Memoria jeweils in verschiedener Weise für die einzelnen Zeugnisse gelten lassen. Für die Dimension der liturgischen Fürbitte könnte dann etwa ein Zeugnis der Art stehen, wie es im sogenannten *Perikopenbuch* Heinrichs II. aus Bamberg[13] überliefert ist. Das Königspaar wird von den Aposteln Petrus und Paulus vor den Thron Christi geführt, Christus selbst setzt dem König und der

[11] H. KELLER, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation*, S. 291 f.

[12] Vgl. L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 169 f. mit Anm. 50.

[13] München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4452, fol. 2r. Grundlegend P.E. SCHRAMM, *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit 751-1190. Neuauflage*, hrsg. von F. MÜTHERICH, München 1983, S. 215, Nr. 122; vgl. zuletzt J. OTT, *Das Perikopenbuch Heinrichs II.*, in J. KIRMEIER - B. SCHNEIDMÜLLER - S. WEINFURTER - E. BROCKHOFF (Hrsg.), *Kaiser Heinrich II. 1002-1024*, Augsburg 2002, S. 219 f.; J. OTT, *Krone und Krönung*, S. 289 f., Nr. 122; DERS., *regi nostro se subdit Roma benigno. Die Stiftung des Perikopenbuches Heinrichs II. (Clm 4452) für den Bamberger Dom vor dem Hintergrund der bevorstehenden Kaiserkrönung*, in «Jahrbuch für fränkische Landesforschung», 54, 1994, S. 347-370; L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 236-250; U. KUDER, *Die Ottonen in der ottonischen Buchmalerei. Identifikation und Ikonographie*, in G. ALTHOFF - E. SCHUBERT (Hrsg.), *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen*, Sigmaringen 1998, S. 137-234, hier S. 141, Nr. 17 und S. 199-201; S. WEINFURTER, *Sakralkönigtum und Herrschaftsbegründung um die Jahrtausendwende*, S. 77-85; H. MAYR-HARTING, *Ottonische Buchmalerei. Liturgische Kunst im Reich der Kaiser, Bischöfe und Äbte*, Stuttgart 1991, S. 195 f.; H. HOFFMANN, *Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich*, 2 Tle. (MGH, *Schriften*, 30) Hannover 1986, Tl. 1, S. 39, Nr. 16.

Königin Kronen auf (Abb. 1). Diese Kronen sind zumindest nicht in erster Hinsicht Herrscherkronen, sondern sie bedeuten etwas anderes: Sie sind Kronen des ewigen Lebens. Das wird zum einen durch das ikonographische Schema des Bildes gewährleistet: Die Krönung von der Hand Christi folgt dem üblichen Schema der Heiligenkrönung, wie Christus das Königspaar krönt, so krönt er auf anderen Bildern Märtyrer und andere Heilige[14]. Dieser Aspekt wird im begleitenden Vers auf der benachbarten Seite des Bildes formuliert: Petrus und Paulus, die auf der Bildseite das Herrscherpaar zur Krönung durch Christus führen, werden auf der Nebenseite angesprochen: «O Petre cum Paule gentis doctore benigne / Hunc tibi devotum prece fac super astra beatum / Cum Cunigunda sibi conregnante serena»[15].

Petrus und Paulus sollen das Herrscherpaar «über den Sternen gesegnet» machen: das bedeutet, sie sollen vor dem Thron Gottes Fürbitte einlegen für das Herrscherpaar, damit Gott ihnen das ewige Leben gewährt[16]. Die liturgische Dimension der Memoria, die Fürbitte für und die Hoffnung auf das ewige Leben, wird also unmißverständlich formuliert, und das berechtigt uns, auch die Ikonographie der Bildseite vorrangig in diesem Kontext zu verstehen[17]. Weniger deutlich käme dieser Aspekt nach verbreiteter Auffassung in einem anderen Herrscherbild zur Geltung, das ebenfalls Heinrich II. darstellt. Das sogenannte *Regensburger Sakramentar*[18] bietet

[14] Vgl. J. OTT, *regi nostro se subdit Roma benigno*, S. 359 f. Zum ikonographischen Schema S. RAINER KAHSNITZ, *Coronas aureas in capite*, in A. AMBERGER u.a. (Hrsg.), *Per assiduum studium scientiae adipisci margaritam. Festschrift Ursula Nilgen*, St. Ottilien 1997, S. 61-97.

[15] *Die Ottonenzeit*, hrsg. von K. STRECKER - G. SILAGI, Tle. 1/2, 3 (MGH, *Poetae Latini Medii Aevi*), München 1937-1979, Tl. 1/2, S. 433.

[16] Vgl. J. OTT, *Vom Zeichencharakter der Herrscherkrone*, in J.J. BERNS - T. RAHN (Hrsg.), *Zeremoniell als höfische Ästhetik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Tübingen 1995, S. 534-571; zur Ikonographie grundlegend J. OTT, *Krone und Krönung*, S. 168-210 und S. 237-257. Vgl. zuletzt L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 236 f.

[17] Zur Frage, ob dieses Krönungsbild auch eine besondere, gewissermaßen tagesaktuelle politische Botschaft transportiert, vgl. zuletzt die Diskussion bei L. KÖRNTGEN, *Köngsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 246-250, sowie J. OTT, *Perikopenbuch Heinrichs II.*.

[18] München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4456, fol. 11r. Grundlegend P.E. SCHRAMM, *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit*, S. 96 f., 215 f. und 376 f., Nr. 124. Vgl. zuletzt G. SUCKALE-REDLEFSEN, *Prachtvolle Bücher zur Zierde der Kirchen*, in J. KIRMEIER - B. SCHNEIDMÜLLER - S. WEINFURTER - E. BROCKHOFF (Hrsg.), *Kaiser Heinrich II.*, S. 268-273, 269 f.; L. KÖRNTGEN, *König und Priester. Das sakrale Königtum der Ottonen zwischen Herrschaftstheologie, Herrschaftspraxis und Heilssorge*, in K.G. BEUCKERS - J. CRAMER - M. IMHOF (Hrsg.), *Die Ottonen* S. 51-61, 56-60; L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 212-235; S. WEINFURTER, *Heinrich II. Herrscher am Ende der Zeiten*, Regensburg 2002[2],

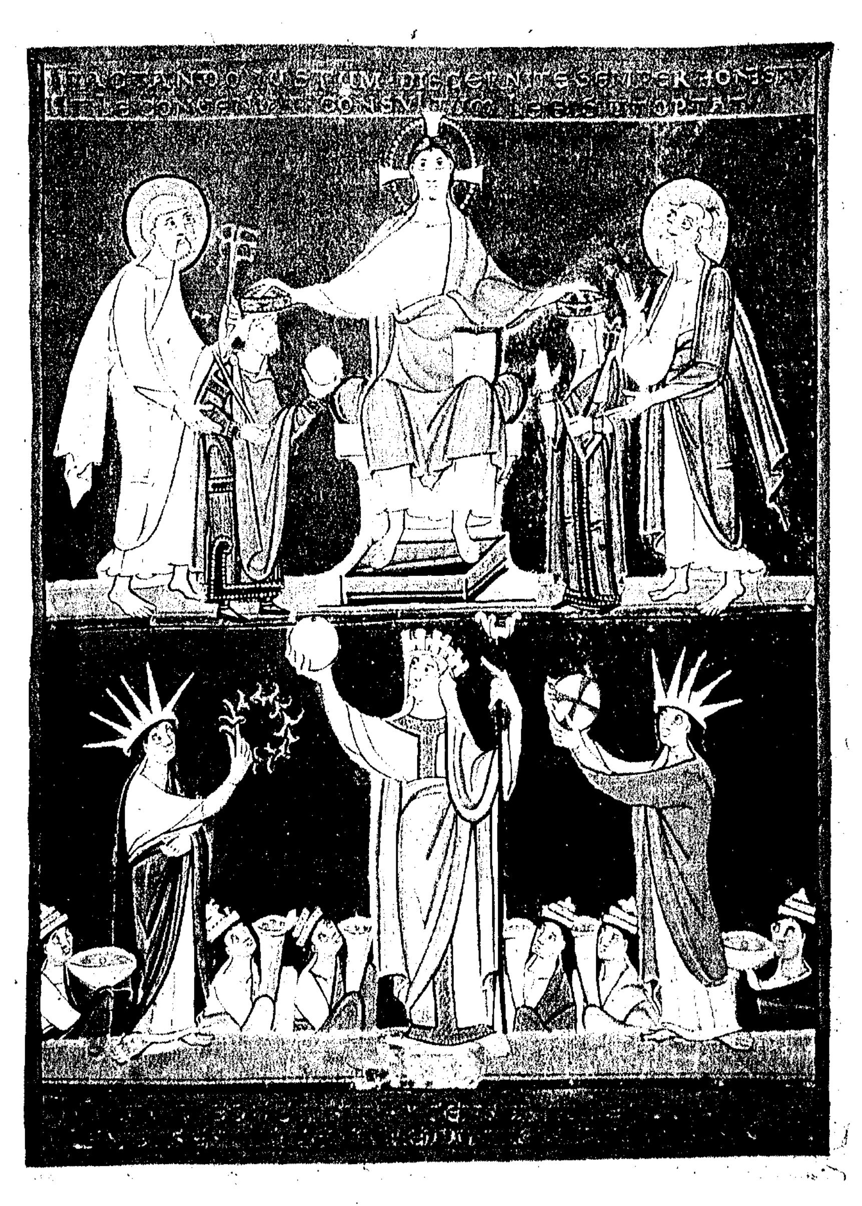


Abb. 1: *Bamberger Perikopenbuch*, Königsbild (Clm 4452, fol. 2r), Reichenau, 1007-1014

gleich zwei Bilder des Königs, und zwar auf Vorder- und Rückseite eines Blattes. Spektakulärer als das zweite, nach einer karolingischen Vorlage gestaltete Bild wirkt das erste, das von der ottonischen Werkstatt wesentlich eigenständiger, wenn auch unter Rückgriff auf ikonographische Traditionen verschiedener Herkunft, gestaltet worden ist. Der König erscheint auf diesem Bild allen innerweltlichen Bindungen entrückt, umgeben nur von Heiligen und Engeln sowie mit Kopf und Schultern einbezogen in die Mandorla, die Sphäre Christi, der ihm selbst die Krone aufsetzt (Abb. 2). Die Beischrift zur Figur des Königs erläutert: «Ecce coronatur divinitus atque beatur/Rex pius Heinricus proavorum stirpe polosus» [Sieh, gekrönt durch göttliche Kraft und mit Heil bedacht wird der fromme König Heinrich, durch die Reihe der Ahnen dem Himmelsgewölbe nah][19].

Hier scheint tatsächlich nicht die jenseitige Krönung zum ewigen Leben dargestellt, vielmehr scheint die Idee des sakralen Königs, die Idee des *rex a deo coronatus*, unmittelbar ins Bild gesetzt zu sein. Nichts anderes ist hier offensichtlich dargestellt, als die herrschaftstheologische Grundlage ottonischer Königsherrschaft: Der König ist von Gott selbst auserwählt, er herrscht anstelle Gottes auf Erden, dazu wird er in liturgischer Zeremonie gesalbt und gekrönt.

Eine solche unmittelbare ikonographische Umsetzung herrschaftstheologischer Grundvorstellungen kennzeichnet nach verbreitetem Urteil gerade die Spitzenzeugnisse aus dem Bereich der ottonisch-salischen Herrscherbilder. Wir müßten demnach die überlieferten Herrscherbilder aus ottonischer Zeit in mindestens zwei Gruppen einteilen[20]: Eine erste Gruppe solcher Zeugnisse, die vor allem im Kontext von Fürbitte und gegenseitiger Bindung zu verstehen wären[21]. Davon abzuheben wäre die Gruppe der Spit-

S. 42-47, 78 f.; DERS., *Sakralkönigtum*, S. 84-96; U. KUDER, *Die Ottonen in der ottonischen Buchmalerei*, S. 140, Nr. 12 f. und S. 197-199; DERS., *Bischof Ulrich von Augsburg in der mittelalterlichen Buchmalerei*, in M. WEITLAUFF (Hrsg.), *Bischof Ulrich von Augsburg 890-973. Seine Zeit – sein Leben – seine Verehrung*, Weissenhorn 1993, S. 413-482, hier S. 413-424; J. OTT, *Krone und Krönung*, S. 288, Nr. 114 mit Tafel XXXI; DERS., *Vom Zeichencharakter der Herrscherkrone*; H. HOFFMANN, *Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich*, S. 39 und S. 293 f., Nr. 17.

19 *Die Ottonenzeit*, Tl. 1/2, S. 434, Nr. 12,1; Übersetzung bei H. KELLER, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation*, S. 307.

20 Ein solches Postulat ergibt sich etwa aus dem oben bei Anm. 11 zitierten Urteil von H. Keller.

21 Dazu könnten solche Zeugnisse zählen, deren fürbittender Charakter durch die Ikonographie gesichert wird, allen voran das Herrscherbild im Bamberger Perikopenbuch (siehe oben, Anm. 13-17).

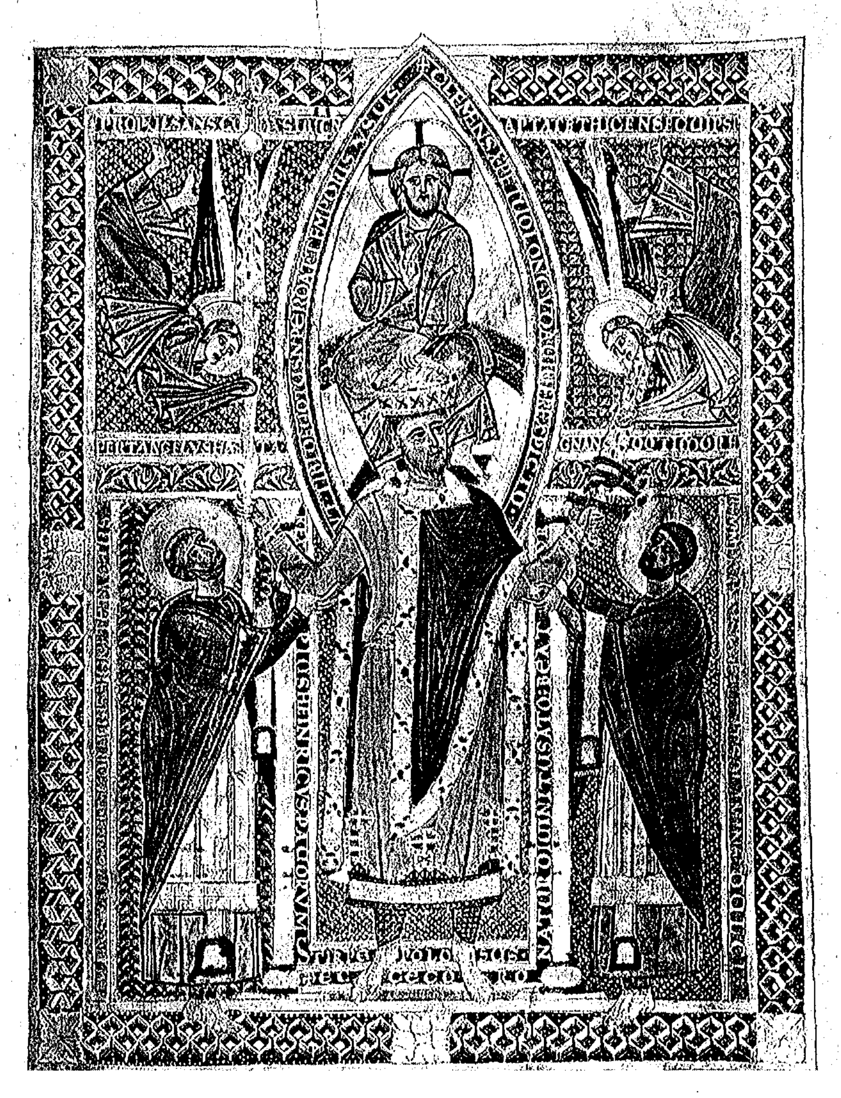


Abb. 2: *Regensburger Sakramentar,* Krönnungsbild (Clm 4456, fol. 11r), Regensburg, St. Emmeran, 1002-1014

zenzeugnisse, die uns in höchstmöglicher Prachtentfaltung den Anspruch des Herrschertums vor Augen führen und sich zu diesem Zweck einer elaborierten Herrschaftsikonographie bedienen, die weitgehend ohne Bezug zum liturgischen Kontext wahrgenommen, analysiert und in ideengeschichtlicher Tradition ausgewertet werden müßte – für diese Gruppe könnte etwa das erste Herrscherbild im Regensburger Sakramentar des Königs Heinrich II. stehen.

Wird eine solche Einteilung der von Oexle geprägten Kategorie des Memorialbildes gerecht? Auf den ersten Blick könnte man auf diese Frage mit «Ja» antworten: Wenn es sich bei der Memoria um ein «totales» soziales Phänomen handelt, dann scheint nichts dagegen zu sprechen, den einzelnen Dimensionen dieses Phänomens jeweils unterschiedliche Bedeutung zuzumessen: Dann wird eben im Bild des Perikopenbuches der liturgische Aspekt stärker betont, während im Regensburger Sakramentar der Aspekt der Herrschaftslegitimation deutlicher hervorgehoben wird. Was bei einer solchen Differenzierung aber verloren geht, das ist gerade die «Totalität» des Phänomens: Wenn wir die Aspekte von Fürbitte und Legitimation in dieser Weise einander gegenüberstellen, dann isolieren wir die Dimensionen des Phänomens, und dabei lassen wir diesen Dimensionen keine Chance, sich «wechselseitig zu erhellen». Ein Zeugnis wie das Herrscherbild im Regensburger Sakramentar ist dann vor allem Zeugnis eines übersteigerten, alle Bindungen sprengenden sakralen Herrschaftsanspruchs, wie er gerade dem König Heinrich II. häufig zugerechnet wird[22]. Die Einbindung in eine Handschrift, die in der Liturgie benutzt wird, erscheint dann als bloßer Rahmen; die Aspekte der Fürbitte und der Heilshoffnung erscheinen als Gegengewicht, das doch den übersteigerten Anspruch der sakral begründeten Herrschaft nicht ausgleichen kann[23].

Demgegenüber möchte ich am Beispiel des Regensburger Sakramentars einen Zugang vorstellen, der versucht, auch die liturgische Dimension des Memorialbildes zu ihrem Recht kommen zu lassen und zu fragen, wie sich liturgische, soziale und politische Dimension der Memoria tatsächlich «durchdringen und wechselseitig erhellen». Dazu genügt es meines Erachtens nicht, diese Dimensionen voneinander zu scheiden; zu fragen ist vielmehr, wie sie im einzelnen Zeugnis aufeinander bezogen sind[24].

[22] Vgl. zuletzt die Synthese von S. WEINFURTER, *Heinrich II.*

[23] Vgl. oben, Anm. 11 und 20.

[24] Vgl. zum folgenden ausführlich L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 212-235.

Betrachten wir unter dieser Fragestellung das Krönungsbild im *Regensburger Sakramentar*: Hier scheint die liturgische Dimension zumeist nur den Rahmen der Darstellung abzugeben. Die Umschrift der Mandorla, in der Christus erscheint, formuliert eine liturgische Fürbitte: «Clemens Christe tuo, longum da vivere Christo» [Christus möge dem Herrscher ein langes Leben verleihen][25]. Diese Fürbitte scheint aber den im Zentrum des Bildes stehenden König gar nicht mehr erreichen zu können: Er wird gekrönt von der Hand Christi, ragt sogar in dessen Mandorla hinein, und erhält von zwei Engeln seine Herrschaftsinsignien, Lanze und Schwert. Joachim Ott hat freilich geltend gemacht, daß auch in einem solchen Bild die Krönung von der Hand Christi immer auch auf die Verheißung des ewigen Lebens verweist[26]; das wird aber zumeist schon deshalb nur als ein in diesem Bild zweitrangiger Aspekt gewertet, weil gerade die ikonographischen Details des Bildes auf die irdische Krönung des Königs Bezug zu nehmen scheinen[27].

Der König wird von zwei Bischöfen gestützt, ähnlich wie er im Jahr 1002 in Mainz von Bischöfen zur Krönung geleitet worden ist. Auf die Mainzer Königskrönung Heinrichs II. wird auch ein besonderes Detail bezogen: Von einem Engel erhält der König eine Lanze, und zwar nicht irgendeine, sondern die hl. Lanze, die Heinrichs Urgroßvater, König Heinrich I., vom burgundischen König erworben hatte. Nach dem Bericht der Vita des Bernward von Hildesheim hatte der Mainzer Erzbischof Willigis dem König diese hl. Lanze in Mainz bei der Krönung überreicht[28]. Könnte man die Lanze deshalb als Verweis auf dieses besondere Detail des Krönungsgeschehens verstehen, so scheint die ikonographische Ausgestaltung eine tiefergehende Deutung der Königserhebung Heinrichs zu vermitteln. Der Schaft der Lanze ist nämlich nicht glatt, sondern er hat knospenartige Verdickungen. Das bezieht man zumeist auf eine Bibelstelle: Nach der Erzählung des Buches Numeri trieb der Stab des Aaron Knospen und Blüten, um die Auserwählung Aarons zum Priestertum zu er-

[25] *Die Ottonenzeit*, Tl. 1/2, S. 434, Nr. 12,1; Übersetzung bei H. KELLER, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation*, S. 307.

[26] Vgl. J. OTT, *Vom Zeichencharakter der Herrscherkrone*, S. 555 f.

[27] Vgl. zuletzt S. WEINFURTER, *Heinrich II*, S. 42 f.; U. KUDER, *Die Ottonen in der ottonischen Buchmalerei*, S. 419-423.

[28] THANGMAR, *Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis*, in *Annales, chronica et historiae aevi Caroli et Saxonici*, c. 38, hrsg. von G.H. PERTZ (MGH, *Scriptores*, 4), Hannover 1841, Nachdruck Stuttgart 1982, S. 754-782, hier S. 775; vgl. J. OTT, *Vom Zeichencharakter der Herrscherkrone*, S. 562 f.; zur hl. Lanze siehe unten, Anm. 38.

weisen[29]. Soll hier also die Auserwählung Heinrichs II. zum Königtum typologisch in der Auserwählung Aarons gespiegelt werden?[30]. Dafür spricht, daß es sich bei der biblischen Szene gewissermaßen um ein göttlich legitimiertes Auswahlverfahren handelt. Das scheint zum konkreten Legitimationsbedürfnis Heinrichs II. zu passen: Denn dieser war ja nicht als Sohn seines Vaters schon durch die Erbfolge zum König prädestiniert, sondern er mußte erst «ausgewählt» werden. Die knospende Lanze würde in diesem Zusammenhang zum Ausdruck bringen, daß Heinrichs Königswahl nur der Nachvollzug einer göttlichen Entscheidung war[31].

Die Ikonographie scheint also paßgenau in die politische Situation des Jahres 1002 zu zielen – deshalb datiert man das Bild auch zumeist etwa auf dieses Jahr[32]. Eine solche konkrete politische Kontextualisierung läuft aber Gefahr, die Aussage des Bildes und seine Funktion entscheidend zu verkürzen. Das läßt sich gerade am Beispiel der Lanze deutlich machen, die ja ein einzigartiges und deshalb besonders erklärungsbedürftiges ikonographisches Element darstellt. Die ganz konkrete, politisch aktualisierte Beziehung der Lanze auf die Situation der Mainzer Krönung von 1002 ist schon auf der Ebene der bloßen Fakten weit weniger gesichert, als häufig angenommen. Man kann nämlich mit guten Gründen bezweifeln, daß die

[29] Buch Numeri, 17,1-11; grundlegend für diese Interpretation A. BÜHLER, *Die heilige Lanze. Ein ikonographischer Beitrag zur Geschichte der deutschen Reichskleinodien*, in «Das Münster», 16, 1963, S. 85-116, hier S. 95.

[30] Vgl. zuletzt J. OTT, *Vom Zeichencharakter der Herrscherkrone*, S. 563 f.

[31] Vgl. zuletzt S. WEINFURTER, *Bayerische Traditionen und europäischer Glanz*, in J. KIRMEIER - B. SCHNEIDMÜLLER - S. WEINFURTER - E. BROCKHOFF (Hrsg.), *Kaiser Heinrich II*, S. 15-29, hier S. 17-19; S. WEINFURTER., *Heinrich II.*, S. 44 f.

[32] Vgl. zusammenfassend U. KUDER, *Die Ottonen in der ottonischen Buchmalerei*, S. 140, Nr. 12 mit Anm. 10 und S. 197 f.; anders S. KÜNZEL, *Denkmale der Herrschaftstheologie Kaiser Heinrichs II.* (Schriften aus dem Institut für Kunstgeschichte der Universität München, 43) München 1989, S. 72 Anm. 6, die aufgrund der Bamberger Provenienz der Handschrift deren Entstehung auf den Zeitraum «zwischen 1007 und 1014, unter Umständen auch auf 1012» eingrenzt. Aus methodischen Gründen ist der durch die Provenienz begründeten Argumentation größeres Gewicht zu geben als der Zeitstellung, die sich auf den politischen Gehalt der Ikonographie beruft; eine solche Datierung bringt die Gefahr des Zirkelschlusses mit sich, weil eine aus äußeren Merkmalen gesicherte Zeitstellung erst den zeitlichen Rahmen für eine tagesaktuelle politische Interpretation setzen würde, während die Ikonographie selbst kein hinreichendes Kriterium für die Zeitstellung sein kann. Für die weitere Interpretation bleibt jedenfalls festzuhalten, daß die allgemein akzeptierte Datierung der Handschrift kurz nach der Königskrönung Heinrichs II. weder durch äußere Daten noch etwa durch stilgeschichtliche Kriterien gesichert ist. Relativ verläßlich ist allein der durch den Königstitel markierte Terminus ante 1014.

hl. Lanze im Mainzer Krönungsgeschehen überhaupt eine Rolle gespielt hat. Das berichtet nur die Vita des Bischofs Bernward von Hildesheim, und die ist in dieser Beziehung kein vertrauenswürdiges Zeugnis. Alle anderen Details des Krönungsgeschehens nämlich, die in der Vita geboten werden, sind nachweislich falsch[33]. Bedenkt man, daß kein Krönungsordo überliefert ist, der die Lanze als Krönungsinsignie kennt, dann spricht doch einiges dagegen, daß die Vita ausgerechnet dieses Detail korrekt wiedergibt, und das als einziges Zeugnis.

Damit ist nicht gesagt, daß die Lanze im Bild überhaupt keine Beziehung zur Königserhebung Heinrichs besitzt: Aber mir scheinen nicht die konkreten Umstände des Mainzer Ereignisses angezielt zu sein, sondern die himmlische Erwählung des Herrschers. Tatsächlich wird durch die hl. Lanze und ihre besondere Gestaltung ausgedrückt, daß Heinrich von Gott zur Herrschaft erwählt worden ist[34]. Das ist aber ohnehin die Grundaussage der gesamten Komposition, die ja als Krönung gestaltet ist, mit dem krönenden Christus im Zentrum. Welchen zusätzlichen Akzent bietet also die besondere Ikonographie der Lanze? Die Parallele zwischen der Auswahl Heinrichs und der Auswahl Aarons aus jeweils einer Gruppe von Kandidaten, die moderne Betrachter feststellen, wird durch die Ikonographie nicht ausgespielt; um diesen Akzent zu setzen, hätte sich wohl eher die Darstellung des Stabes mit Blättern angeboten, möglichst noch mit einem szenischen Verweis auf die Auswahlsituation von Nm. 17,6-25[35]. Die konkrete ikonographische Ausgestaltung der Lanze hat demgegenüber ihre engsten Parallelen in einem anderen, allerdings durchaus mit dem Aaronsstab verbundenen Motiv: Im Baum des Lebens[36].

[33] Vgl. ausführlicher L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 216-219.

[34] Vgl. zuletzt S. WEINFURTER, *Heinrich II*, S. 44.

[35] Vgl. H. DIENST, Art. *Aaron*, in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 1, 1968, Sp. 2-4, besonders B. 2.

[36] Vgl. jetzt G. SUCKALE-REDLEFSEN, *Prachtvolle Bücher zur Zierde der Kirchen*, S. 269; von «knospen- und lebensbaumähnlichen Verdickungen» spricht U. KUDER, *Die Ottonen in der ottonischen Buchmalerei*, S. 198. Eine Parallele zu den Astansätzen oder Knospen der Lanze findet sich schon im Codex selbst, nämlich in den (Lebens)bäumen, die das Grab Christi auf fol. 15v rahmen. Durch die Plazierung dieses Bildes unmittelbar vor dem *Canon missae*, auf der Rückseite des zum *Te igitur* gehörenden Kreuzigungsbildes, wird eindeutig ein Bezug zur liturgischen Anamnese von Tod und Auferstehung Christi in der Eucharistie hergestellt, wodurch wiederum die Heilsbedeutung des liturgischen Kontextes, in den die Handschrift gehört, vergegenwärtigt wird. Diese ikonographische Parallele ist bei L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 227 Anm. 443 zu ergänzen.

Auch der Aaronsstab konnte typologisch auf Tod und Auferstehung Christi bezogen werden[37]; die hl. Lanze der ottonischen Herrscher bot allerdings einen nicht aus der Aaronstypologie abgeleiteten, sondern unmittelbaren, heilsbedeutsamen Bezug auf das Passionsgeschehen: Sie war nach ursprünglichem Verständnis Lanze des römischen Soldaten Longinus, der damit nach der Legende die Seite Christi am Kreuz geöffnet hatte. Als man die hl. Lanze, vielleicht schon in der Zeit Heinrichs II., als Lanze des hl. Mauritius verstand, wurde ihre reale Bedeutung als Christusreliquie durch einen Eisenstift, der als Nagel vom Kreuz Christi verstanden wurde, und durch Holzpartikel davon gesichert[38]. Im Bild wird diese Beziehung zum Kreuz Christi auch durch einen Kreuzaufsatz dargestellt; darüber hinaus könnte diese reale Verbindung mit dem lebensspendenden Kreuz, dem *lignum vitae*, Anlaß gegeben haben, den Lanzenschaft mit knospenartigen Verdickungen darzustellen, um damit auszudrücken, daß es sich nicht um bloß totes Holz, sondern um eine Reliquie handelt, die vom Holz des Kreuzes stammt. Ein Vorbild aus dem Bereich der Ikonographie könnte hier neben dem allgemeinen Lebensbaum-Motiv das damit verbundene Schema des «Astkreuzes» gewesen sein, wie es im zeitlichen Umfeld des Regensburger Sakramentars mehrfach belegt ist: Etwa auf dem von Bischof Bernward in Auftrag gegebenen Hildesheimer Bronzeportal, im Freisinger Abraham-Sakramentar[39] und in einem Sakramentarfragment aus Corvey (Ende 10. Jahrhundert, in das Reichenauer Evangelistar Leipzig, Universitätsbibl., Rep. I, 57 eingebunden)[40].

Das alles scheint mir dafür zu sprechen, die hl. Lanze im ersten Herrscherbild des Regensburger Sakramentars als das zu verstehen, was sie für das ottonische Königtum war: Tatsächlich nicht nur Zeichen, sondern – als

[37] Vgl. H. Dienst, Art. *Aaron*, Sp. 4; ein Beispiel bietet Hrabanus Maurus, *Enarrationes in librum Numerorum*, 2,20 (*PL*,108, S. 687-689).

[38] Zur Bedeutung der Lanze vgl. zuletzt E.-D. Hehl, *Nachbildung der Heiligen Laure*, in J. Kirmeier - B. Schneidmüller - S. Weinfurter - E. Brockhoff (Hrsg.), *Kaiser Heinrich II.*, Nr. 51, S. 177 f.; U. Kuder, *Die Ottonen in der ottonischen Buchmalerei*, S. 418 f. mit Anm. 19; B. Schwineköper, *Christus-Reliquien-Verehrung und Politik. Studien über die Mentalität der Menschen des früheren Mittelalters, insbesondere über die religiöse Haltung und sakrale Stellung der früh- und hochmittelalterlichen deutschen Kaiser und Könige*, in «Blätter für deutsche Landesgeschichte», 117, 1981, S. 183-281, hier S. 208-210; H.M. Schaller, *Der heilige Tag als Termin mittelalterlicher Staatsakte*, in «Deutsches Archiv», 30, 1974, S. 1-24, hier S. 17.

[39] München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6421, ca. 980-990, fol. 33v.

[40] Ende 10. Jahrhundert, in das *Reichenauer Evangelistar* Leipzig, Universitätsbibliotek, Rep. I 57 eingebunden. Vgl. zuletzt L. Körntgen, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 237, Anm. 443.

erstrangige Reliquie – zugleich Vermittlung des Heils. Die Lanze wird auch von der entsprechenden Beischrift[41] des Bildes so gedeutet: «Propulsans curam sibi confert angelus hastam» heißt es zur Übergabe der Lanze durch den Engel: Der Engel bringt die Lanze herbei und vertreibt damit die Sorge. Die Lanze, die der König empfängt, wird also durch die Beischrift nicht als Waffe in der Hand des Herrschers gedeutet, sondern erscheint als Werkzeug in der Hand des Engels, der damit die «Sorge» des Königs vertreibt. Parallel zu dieser Deutung der Lanze wird man dann auch das Schwert, das der andere Engel beibringt, verstehen können. «Aptat et hic ensem cui praesignando timorem»: Der andere bringt das Schwert herbei, um damit Furcht anzukündigen. Versteht man auch das Schwert als geistliche, nicht reale Waffe, so wie ja auch die hl. Lanze nicht als Waffe verwendet wurde, dann ist damit nicht die Furcht gemeint, die der König über seine Feinde bringt[42]; dafür würde man auch eigentlich die Vokabel *terror* erwarten. Parallel zur Heilsverheißung der Lanze verkündet vielmehr auch das Schwert nicht irdischen Sieg, sondern jenseitiges Heil: *timor* meint dann die positiv zu verstehende Furcht des Königs im Angesicht Gottes, den *timor dei*, der auch zu den Herrschertugenden gehört[43].

Deuten wir Lanze und Schwert in dieser Weise, also nicht vornehmlich als Insignien der realen Königsherrschaft, sondern als Zeichen des jenseitigen Heils, dann zeigt sich zum einen, daß die liturgische Fürbitte nicht bloß äußerer Rahmen des Bildes bleibt, sondern ihre Entsprechung in der Ikonographie besitzt. Die beiden fürbittenden Beischriften zu den Insignien Lanze und Schwert sind nicht bloße Zutat, sondern sie erschließen deren zeichenhafte Bedeutung. Auf diesem Hintergrund läßt sich erkennen, daß auch die eingangs zitierte Umschrift der Mandorla dem Bild nicht nur einen

[41] Edition der Beischriften *Die Ottonenzeit*, Tl. 1/2, S. 434; zur Übersetzung vgl. U. KUDER, *Die Ottonen in der ottonischen Buchmalerei*, S. 416, sowie die Neuinterpretation bei L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 223-225.

[42] So die verbreitete Deutung des Verses, vgl. etwa die Übersetzung bei U. KUDER, *Die Ottonen in der ottonischen Buchmalerei*, S. 416, ebenso noch G. SUCKALE-REDLEFSEN, *Prachtvolle Bücher zur Zierde der Kirchen*, S. 270; ohne Auseinandersetzung mit der Interpretation bei L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 223 f.

[43] Nach dem zeitgenössischen Biographen Bischof Adalberos von Metz, Konstantin von St. Symphorion, zeigte sich Heinrich II. «ad regendum Dei timore vivacissime astrictus», *Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici*, hrsg. von G.H. PERTZ (MGH, *Scriptores*, 4), Hannover 1841, Nachdruck Stuttgart 1982, S. 658-673, hier S. 663. Gottesfurcht fordert auch der ottonische Krönungsordo im Pontifikale Romano-Germanicum vom König: «Benedic, domine, hunc regem nostrum ... Tibi semper cum timore sit subditus tibique militet cum quiete», 72,10, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, hrsg. von C. VOGEL - R. ELZE, 1, 1963, S. 250.

äußeren fürbittenden Rahmen gibt, sondern die entscheidende Bedeutungsebene des Bildes erschließt: «Clemens, Christe, tuo longum da vivere christo» [Gnädiger Christus, gib deinem Gesalbten langes Leben]. Gegenstand dieser Bitte ist vordergründig ein langes irdisches Leben; zugleich wird aber deutlich gesagt, daß der Inhalt dieser Bitte nicht Selbstzweck sein soll. Das möglichst lange irdische Leben des Herrschers ist vielmehr auf ein anderes Ziel gerichtet: «Ut tibi devotus non perdat temporis usus» lautet der zweite Vers der Mandorla-Umschrift. Der König soll die Zeitlichkeit, die im theologischen Kontext nie Selbstzweck sein kann, nutzen, er soll sie nicht umsonst dahingehen lassen. Wozu die Zeit genutzt werden soll, braucht nicht ausgesprochen zu werden: Der König nutzt die Zeit, wenn er sein Herrscheramt entsprechend dem christlichen Herrscherideal ausübt, das hier allerdings nicht konkret erläutert, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt wird[44]. Mit der theologisch aufgeladenen Vokabel *perdere* ist zugleich das Wissen darum vorausgesetzt, daß mit dem Verfehlen des Herrscherideals auch das letzte Ziel aller menschlichen Bemühung verloren wäre: Das ewige Leben.

In der überbordenden Heilsverheißung und Heilssymbolik der Krönungsszene steckt also auch ein hoher Anspruch; es wird gewissermaßen eine Fallhöhe angegeben, die den König auch schrecken kann. Damit erweist sich zugleich, wer durch diese Beischrift und durch das ganze Bild als erster Adressat angesprochen wird: Es ist der König, um dessen Heil es geht, für den gebetet und der dazu angehalten wird, die ihm gegebene Zeit des Lebens und der Herrschaft zu nutzen.

Im Bild verbleibt also eine Spannung zwischen der Verheißung und der Gefahr, das Ziel dieser Verheißung zu verfehlen. Allerdings scheint der Zuspruch, der von diesem Bild ausgeht, die paränetische Warnung, die in der Umschrift der Mandorla formuliert ist, weit zu übertreffen. Die hl. Lanze, die dem König als Ausdruck seiner Erwählung und zugleich als Zeichen zukünftigen Heils vorgezeigt wird, ist ja tatsächlich in seiner Verfügung; er kann in dieser Lanze das durch Christus vermittelte Heil so unmittelbar, greifbar erleben, wie nur durch Reliquien eine unmittelbare, konkrete Nähe zum Heil ermöglicht wird. Der König ist auch nicht allein in seiner Sorge um das jenseitige Heil: Ulrich und Emmeram, so zeigt das Bild, stützen den König, sie spenden ihm Trost, wie es die Beischrift zu Emmeram aus-

[44] Vgl. U. KUDER, *Die Ottonen in der ottonischen Buchmalerei*, S. 198 f.; grundlegend zum Ermahnungscharakter der Herrscherbilder H. KELLER, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation*, S. 311, sowie jetzt S. PATZOLD, *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*.

drückt, und sie sorgen dafür, daß Herz und Taten des Königs gesegnet sind. Wiederum wird die unmittelbare Nähe des Königs zum Heil dargestellt: Emmeram, das ist der Patron des Regensburger Emmeramskloster, in dem der König einen wichtigen Teil seiner Jugend verbracht hat; Ulrich, das ist der Bischof, der an der Seite seines Großvaters gekämpft hat und für dessen Verehrung sich der Regensburger Bischof Wolfgang eingesetzt hat[45].

Aber die Handschrift geht sogar noch einen Schritt weiter: Auf der Rückseite des Krönungsbildes findet sich ein weiteres Herrscherbild, das den thronenden König zeigt (Abb. 3). Auf den ersten Blick scheint es bei diesem Bild um ganz Anderes zu gehen: Heinrich II. wird frontal dargestellt: Seine Thronszene scheint sich selbst zu genügen als präsentisches Abbild realer Herrschermacht[46], ohne darüber hinaus auf ein religiöses Ziel zu verweisen. Einen solchen Verweis[47] finden wir allerdings auf der Textebene, in den Beischriften: «Talia nunc gaude fieri, rex o benedicte / nam ditione tua sunt omnia iura subacta / Hec modo suscipias, celi sumpture coronas». Der Herrscher soll seine gegenwärtige Macht als Zeichen zukünftiger, ewiger Herrlichkeit, als Zeichen der Krone des ewigen Lebens verstehen. Darin liegt der Sinn der Abfolge der beiden Bilder auf Vorder- und Rückseite: Auszuschließen ist von vornherein, daß hier eine Steigerung zum Ausdruck kommen sollte. Die rein weltliche Thronszene kann nämlich hinter dem Bedeutungsgehalt der Vorderseite, die den König von Engeln und Heiligen gestützt und von Christus gekrönt zeigt, nur zurückstehen. Trotzdem macht es Sinn, daß die weltliche Szene die Rückseite des Blattes einnimmt: Bleibt im vorderen Bild die Spannung zwischen der verheißenen Heilszukunft und der Gefahr, diese Zukunft zu verspielen, so verdichtet sich die Heilshoffnung im zweiten zur größtmöglichen Gewißheit. Seine eigene Stellung, seine herrscherliche Macht wird dem König vor Augen geführt als ein Zeichen seiner göttlichen Begnadung[48]. Auf diese Weise wird das so geschlossen wirkende Bild königlicher Herrlichkeit zur Beglaubigung der noch wichtigeren Heilszukunft, die im ersten Bild verheißen wird.

[45] Vgl. U. KUDER, *Bischof Ulrich von Augsburg in der mittelalterlichen Buchmalerei*, S. 420 f.; S. WEINFURTER, *Heinrich II.*, S. 46 f.

[46] Vgl. zuletzt S. WEINFURTER, *Heinrich II.*, S. 78 f. H. KELLER, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation*, S. 306 deutet «die triumphale Präsentation irdischer Königsmacht» auf diesem Bild als «Revers einer Wahrheit, die auf der Vorderseite des Blattes ... zum Ausdruck gebracht wird».

[47] Zum Verweiszusammenhang zwischen den beiden Bildern vgl. grundlegend J. OTT, *Vom Zeichencharakter der Herrscherkrone*, S. 565 f.

[48] Vgl. *ibidem*, S. 565 f.

Damit ist ein Verständnis des Bildes erzielt, das die verschiedenen Dimensionen des Memorialbildes nicht voneinander isoliert, sondern sie aufeinander bezieht: Die politische Dimension erscheint dabei nicht als die dominierende, sondern sie ist in die liturgische Dimension eingebunden. Der politische Ist-Zustand triumphaler Königsherrschaft, der im Thronbild gefeiert wird, ist nicht Selbstzweck, sondern verweist auf die Heilszukunft des Königs. Gleiches gilt für die Motive der Krönung und der göttlichen Erwählung, die zur Dimension der sakralen Legitimation ottonischer Königsherrschaft gehören. Auch diese Motive sind eingebunden in die jenseitige Heilsverheißung: Indem der König erkennt, daß er sein Königtum Gott verdankt, daß er von Gott zum Königtum erwählt ist, wird ihm zugleich gezeigt, daß diese Erwählung über die irdische Königsherrschaft hinauszielt. In diesem Sinn «durchdringen und erhellen sich» die Dimensionen des Memorialbildes «wechselseitig»[49]: Die politische Dimension verweist auf das jenseitige Heil, die liturgische Dimension eröffnet erst den Blick für die letzte Tiefe und den letzten Sinn der politischen Dimension königlicher Herrschaft.

Damit sind allerdings noch nicht alle Dimensionen des Memorialbildes erschlossen, denn die Memoria weist als liturgisches Gedenken weit über die Gegenwart des Königs, den wir als ersten Adressaten des Bildes erschlossen haben, hinaus. Das Bild begleitet ein kostbares Sakramentar, das Heinrich für seine Bistumsgründung Bamberg gestiftet hat. Wir haben keinen Hinweis darauf, daß der Codex einmal für einen anderen Zweck und einen anderen Empfänger gedacht war; allein die enge Bindung der Ikonographie an die Königserhebung in Mainz hat bisher zumeist verhindert, daß eine ursprüngliche Anfertigung für Bamberg in Erwägung gezogen wurde[50].

Als Stiftung an Bamberg und vielleicht sogar ursprünglich dafür gedacht, hatte der Codex eine Funktion im Rahmen des gigantischen Sitftungswerkes, das Heinrich mit der Bamberger Gründung verwirklichte[51]. Er diente der Ausstattung der Kirchen Bambergs, trug damit zur Vollendung der Stiftung und zu ihrer Sicherung bei und gewährleistete schließlich mit

[49] Siehe oben, Anm. 9.

[50] Siehe oben, Anm. 32.

[51] Zur Gründung des Bistums Bamberg und den damit verbundenen Motiven vgl. zuletzt B. SCHNEIDMÜLLER, *Die einzigartig geliebte Stadt. Heinrich II. und Bamberg*, in *Kaiser Heinrich II.*, S. 30-51; L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 421-434; S. WEINFURTER, *Heinrich II.*, S. 250-268. Zu den Buchstiftungen des Kaisers insgesamt vgl. zuletzt G. SUCKALE-REDLEFSEN, *Prachtvolle Bücher zur Zierde der Kirchen*, besonders 67 f.

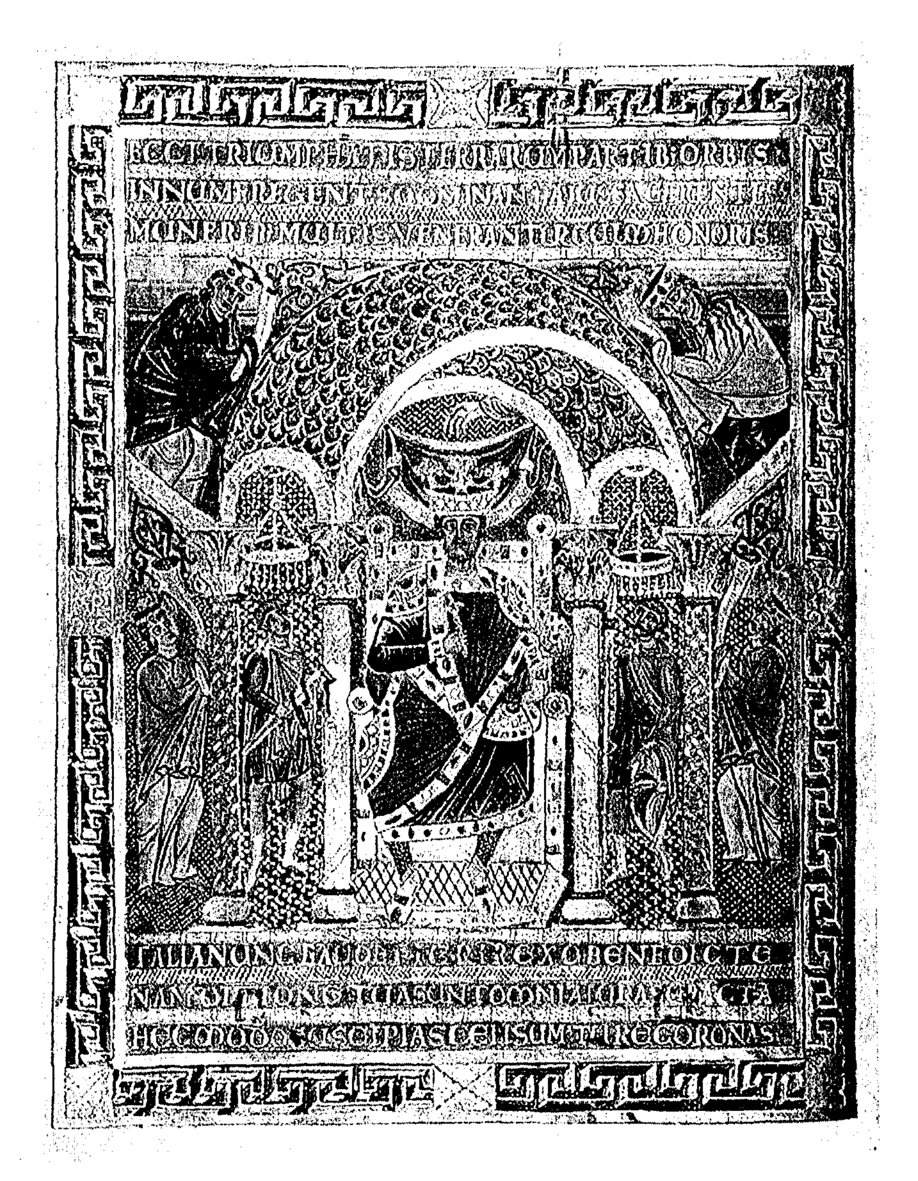


Abb. 3: *Regensburger Sakramentar,* Thronbild (Clm 4456, fol. 11v), Regensburg, St. Emmeran, 1002-1014

dem Bild des Stifters Heinrich dessen bleibende Memoria in seiner Stiftung. In diesem Zusammenhang scheint es mir von besonderer Bedeutung, daß der überwiegende Teil von liturgischen Prachthandschriften, die mit einem Herrscherbild ausgestattet sind, in Bamberg überliefert ist, am zentralen Memorialort des Kaisers. Deutlicher könnte die Einbindung dieser Bilder in den Kontext der Memoria gar nicht zum Ausdruck kommen[52].

Die Sitftung der liturgischen Codices vermittelt zugleich eine weitere Dimension des Memorialbildes: die der liturgischen Gemeinschaft. Als «Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet»[53], ist Memoria grundlegend sozial definiert. Die Stiftung eines solchen Prachtkodex stiftet und befördert Gemeinschaft[54], und in verschiedener Hinsicht ist das eine liturgische Gemeinschaft[55]: Der Codex dient der Liturgie der beschenkten geistlichen Gemeinschaft, und er vermittelt dem Stifter ein Anrecht auf die dauerhafte liturgische Leistung. Auch dazu trägt das Herrscherbild bei, indem es den Stifter bleibend im liturgischen Vollzug, dem der Codex dient, präsent macht.

Diese Gemeinschaft bleibt schließlich nicht auf den Stifter, den Herrscher, und die beschenkte Kirche von Bamberg beschränkt, sondern sie umfaßt auch die Seite der «Produzenten», das Kloster, in dem Codex und Herrscherbild angefertigt wurden. Einiges spricht dafür, daß auch diese Seite in der Ikonographie des Herrscherbildes Berücksichtigung gefunden hat. Zum einen ist darauf zu verweisen, daß nur das erste der beiden Herrscherbilder frei im Regensburger Kloster St. Emmeram gestaltet worden ist. Das zweite Bild, das Thronbild, ist weitgehend dem Herrscherbild im karolingischen Codex aureus nachgestaltet, der durch Arnulf von Kärnten an das Emmeramskloster gekommen war[56]. Schon durch diese Wahl des Vorbildes ist auch die Mönchsgemeinschaft von St. Emmeram im Codex, den sie wohl auf Wunsch des Königs hergestellt hat, repräsentiert; als weitere Repräsentanten St. Emmerams und Regensburgs dürfen wir wohl die beiden Heiligen, Emmeram eben und Ulrich,

[52] Vgl. L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 421-434 und S. 442-444.

[53] So der Titel eines von Karl Schmid im Jahr 1985 herausgegebenen grundlegenden Bandes zur Memoria.

[54] Zur gemeinschaftsbildenden Bedeutung einer gestifteten Prachthandschrift als «Gabe» vgl. die oben Anm. 4 genannten Beiträge, sowie L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 388-407.

[55] Vgl. *ibidem*, S. 338-346; grundlegend J. WOLLASCH, *Kaiser und Könige.*

[56] Vgl. zuletzt L. KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, S. 230-232; S. WEINFURTER, *Heinrich II*, S. 78 f.

ansprechen[57]. Damit wird zugleich die enge Verbindung im Bild evoziert, die zwischen dem ersten Empfänger der Handschrift, dem König, und der Gemeinschaft von St. Emmeram bestand[58], und auch diese Verbindung durch den Codex bleibt in der Memoria des Herrschers an seinem Memorialort Bamberg präsent.

Abschließend sei nochmals zurückgefragt nach dem Verhältnis, das zwischen der politischen Dimension und den anderen Dimensionen des Memorialbildes besteht. Das scheint mir nun tatsächlich keine bloß äußerliche Verbindung zu sein: die politische Dimension wird vielmehr ebenso von den anderen Dimensionen erhellt, wie sie zu deren Darstellung und Deutung beiträgt. Allerdings nehmen wir die politische Dimension, die Ebene der realen Königsmacht, ihrer Begründung und Darstellung, anders wahr, wenn wir sie als Dimension des Memorialbildes wahrnehmen, als wenn wir sie aus diesem komplexen Zusammenhang isolieren: Nur bei solcher Isolierung scheint es mir möglich, in diesem Bild die sakrale Legitimation selbstgewisser Königsherrschaft und den besonderen, übersteigerten Herrschaftsanspruch Heinrichs II. wahrzunehmen.

Im Zusammenhang des Memorialbildes lassen sich andere, komplexere Züge ottonischer Königsherrschaft erkennen: Ein König, der seine göttliche Erwählung nicht nachweisen muß, sondern der sie als Anspruch und Verpflichtung erfährt; ein König, der seine besondere Nähe zu Christus, der ihn erwählt hat, nicht zuerst als Instrument der Herrschaftslegitimation nutzt, sondern als Chance der persönlichen Heilssorge und Heilsvergewisserung. Ein König schließlich, der diese Heilssorge mit einem immensen Aufwand betreibt, der dafür bei der Gründung des Bistums Bamberg nicht nur sein ganzes Vermögen einsetzt, sondern auch seine politischen Möglichkeiten bis ins Letzte ausreizt. Dieser König steht zwar im Herrscherbild unmittelbar vor Christus, aber diese Christusnähe löst ihn nicht aus den sozialen Bindungen, die auch sein Königtum tragen und ebenso seine Heilszukunft garantieren. Auch der König, der als «Christus», als Gesalbter des Herrn (*christus Domini*), im Bild unmittelbar vor Christus, den Herrn selbst (*Christus dominus*), gestellt wird, bedarf der Memoria, der Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen, die erst eine solche Darstellung möglich macht.

[57] Anders E.-D. HEHL, *Lucia/Lucina – Die Echtheit von JL 3848. Zu den Anfängen der Heiligenverehrung Ulrichs von Augsburg*, in «Deutsches Archiv», 51, 1995, S. 195-211, hier S. 208 f., sowie J. WEINFURTER, *Heinrich II.*, S. 45 mit einer dezidiert reichspolitischen Deutung der Heiligen.

[58] Vgl. J. WEINFURTER, *Heinrich II.*, S. 26-28 und S. 42.

# Da Venosa a Monreale. I luoghi di memoria dei Normanni nel Sud

di *Hubert Houben*

I Normanni venuti nella prima metà del secolo XI nell'Italia meridionale in cerca di bottino e di terre si stabilirono presto qui e si acculturarono sposandosi con donne del paese. Un primo gruppo si insediò ad Aversa, a metà strada tra Napoli e Capua; un altro gruppo, capeggiato da membri della famiglia Altavilla (Hauteville), si stabilì in Puglia facendo della città di Melfi, conquistata nel 1041, il loro capoluogo. In questi anni, il loro capo, Drogone d'Altavilla, fondò a pochi chilometri da Melfi, presso l'antica cattedrale di Venosa, un monastero benedettino. Non sappiamo se i primi monaci fossero Normanni; il primo abate, Ingelberto, portò comunque un nome non meridionale[1].

Il monastero della Santissima Trinità di Venosa fu dotato di terre anche da parte di Umfredo, fratello e successore di Drogone come conte di Puglia. Ma un salto di qualità avvenne quando gli succedette il fratello Roberto il Guiscardo. Questi, nell'ambito dell'investitura come duca di Puglia, di Calabria e della Sicilia ancora da conquistare, avvenuta a Melfi nell'agosto 1059 da parte di Niccolò II che aveva deciso di cambiare la politica antinormanna dei suoi predecessori e di allearsi con i nuovi signori del Mezzogiorno d'Italia in vista dell'incombente conflitto con l'imperatore, aveva fatto consacrare la chiesa abbaziale della Santissima Trinità di Venosa dal papa che la prese sotto la sua protezione[2]. L'intenzione del Guiscardo di destinare questa istituzione a luogo di memoria della sua famiglia divenne evidente alcuni anni più tardi, quando il duca fece trasferire qui le ossa dei suoi fratelli e predecessori come conti di Puglia, Guglielmo Braccio-di-ferro e Drogone, per collocarli accanto a quelli di Umfredo già qui sepolto. Per riformare la vita monastica a Venosa furono chiamati monaci della Normandia, tra cui Berengario di Saint-Évroul, durante il cui abbaziato,

1 Cfr. H. Houben, *Die Abtei Venosa und das Mönchtum im normannisch-staufischen Süditalien* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 80), Tübingen 1995, pp. 138 ss.

2 *Ibidem*, pp. 139 ss.

secondo quanto riferito da Orderico Vitale, il numero dei monaci aumentò da venti a cento. Negli anni seguenti il monastero ricevette numerose donazioni da parte della nobiltà normanna insediatasi nel Sud. Probabilmente sotto Berengario furono iniziati i lavori alla gigantesca chiesa che non venne mai completata, nota perciò come 'chiesa incompiuta'. Nelle sue misure enormi essa è paragonabile alla cattedrale di Salerno, costruita da Alfano da Montecassino, che è quasi il doppio della basilica desideriana di Montecassino, consacrata nel 1071[3].

Roberto il Guiscardo, morto il 17 luglio 1085 a Cefalonia durante una spedizione militare contro Bisanzio, fu, secondo la sua volontà, sepolto a Venosa. Il ruolo di Venosa come monastero di famiglia degli Altavilla era legato alla residenza ducale nella vicina Melfi. Quando il successore del Guiscardo, Ruggero Borsa, figlio della principessa salernitana Sichelgaita, trasferì la sua residenza a Salerno, scegliendo la cattedrale di questa città come luogo di sua sepoltura, Venosa perse il suo ruolo di mausoleo degli Altavilla. Qui fu comunque ancora sepolta, intorno al 1111, Alberada, la prima moglie del Guiscardo, il cui sepolcro marmoreo è l'unico ad essersi conservato, mentre le altre tombe già nel Cinquecento erano andate in rovina[4]. Anche il figlio e successore di Ruggero Borsa, Guglielmo, si fece seppellire a Salerno, e quando, dopo la morte di questi senza figli, il ducato di Puglia e il dominio sul Mezzogiorno d'Italia passarono nelle mani di Ruggero II di Sicilia, l'abbazia di Venosa si avviò verso un periodo di stagnazione e di declino[5]. Rimase però viva la consapevolezza di essere il luogo di memoria di Roberto il Guiscardo e di avere il dovere di mantenere gli obblighi legati a questo ruolo. Alla metà del secolo XII, durante l'abbaziato di Pietro II (1141-1156), venuto con altri monaci da Cava dei Tirreni per riformare la vita monastica a Venosa, fu redatta una nuova versione del Necrologio e del Libro del Capitolo, in cui furono ricordati i benefattori normanni e particolarmente i membri della dinastia degli Altavilla[6].

[3] *Ibidem*, pp. 128 ss.

[4] Cfr. I. HERKLOTZ, *«Sepulcra» e «Monumenta» del Medioevo. Studi sull'arte sepolcrale in Italia* (Collana di studi di storia dell'arte, 5), Roma 1985, pp. 49 ss.

[5] Cfr. H. HOUBEN, *Die Abtei Venosa*, cit., pp. 148 ss.

[6] *Ibidem*, p. 153; H. HOUBEN, *Il «libro del capitolo» del monastero della SS. Trinità di Venosa (Cod. Casin. 334): una testimonianza del Mezzogiorno normanno* (Università degli Studi di Lecce, Dipartimento di Scienze Storiche e Sociali. Materiali e Documenti, 1), Galatina 1984. Per la data di redazione del Necrologio del Cod. Casin. 334, avvenuta tra il marzo 1154 e il luglio 1156, cfr. H. HOUBEN, *L'autore delle «Vitae quatuor priorum abbatum Cavensium»*, in «Studi Medievali», serie III, 26, 1985, pp. 871-879, rist. in H. HOUBEN, *Medioevo monastico*

Nella cronaca del monastero, conservatasi purtroppo in modo molto frammentario e rielaborata in età moderna[7], si ricordano visioni avvenute all'epoca dell'abate Egidio (1168-1181) che sono significative per la invariata coscienza dei monaci di essere obbligati alla conservazione e perpetuazione della memoria di Roberto il Guiscardo[8]. Nella prima visione, il Guiscardo rimproverò a un monaco, che portava il suo stesso nome, Roberto, di essersi addormentato nella chiesa proprio sulla sua tomba. Nella seconda visione, un altro monaco vide il Guiscardo che serviva i monaci nel refettorio. Quando fu chiesto al duca il perché di quel gesto, questi avrebbe fatto intendere che si trattava di un rimprovero ai fratelli addetti agli uffici divini, che ovviamente avevano trascurato la commemorazione liturgica. Nella terza visione, il Guiscardo, accompagnato in processione da alcuni Santi, si lamentò fortemente che i monaci trascuravano il culto delle reliquie dei martiri che lui aveva fatto portare a Venosa, per dare maggiore lustro alla chiesa. Si rammaricò inoltre del fatto che a causa dell'incuria dei custodi era andato perduto un suo piccolo coltello, nominato 'Canivet', con il quale egli, secondo il costume dei Normanni, aveva contrassegnato le donazioni fatte all'abbazia. Inoltre rimproverò i monaci per la cattiva gestione dei beni fondiari ottenuti da lui. Nella quarta e ultima visione, narrata nella cronaca, un monaco, che non volle credere alle menzionate visioni dei suoi confratelli, si vide costretto da una forza invisibile a giacere a terra per un intero mese e a sentire delle dure frustate. Si svegliò da questo incubo soltanto quando credette all'attendibilità delle apparizioni di Roberto il Guiscardo ai suoi confratelli. Il messaggio che si evince da queste visioni è chiaro: era necessario non trascurare più la memoria del duca normanno. Quindi non più dimenticare il benefattore, ma ricordarlo.

Ci sono alcuni indizi per l'ipotesi che Roberto il Guiscardo avesse incaricato l'abate Berengario a fare dell'abbazia della Santissima Trinità di Venosa un luogo di memoria almeno della sua dinastia, se non proprio del ceto

*meridionale* (Nuovo Medioevo, 32), Napoli 1987, pp. 167-175, in particolare p. 878 nota 43, rist. p. 174 nota 43.

[7] Cfr. H. HOUBEN, *Die Abtei Venosa*, cit., pp. 121 ss.

[8] Cfr. H. HOUBEN, *Roberto il Guiscardo e il monachesimo*, in «Benedictina», 32, 1985, pp. 495-520, rist. in H. HOUBEN, *Medioevo monastico meridionale*, cit., pp. 109-127, 189-191; e in C.D. FONSECA (ed), *Roberto il Guiscardo tra Europa, Oriente e Mezzogiorno*, Atti del convegno internazionale di studio in occasione del IX centenario della morte di Roberto il Guiscardo, Potenza - Melfi 19-23 ottobre 1985 (Università degli Studi della Basilicata - Potenza. Atti e Memorie, 4), Galatina 1990, pp. 223-242. Cfr. anche M. CHIBNALL, *The Normans*, Oxford 2000, p. 150.

normanno dominante nel Mezzogiorno d'Italia[9]. Questa intenzione non risulta soltanto dalla commemorazione liturgica dei membri della famiglia Altavilla e di altre famiglie normanne del Sud, di cui si dirà più avanti, ma anche dalla monumentalità della costruzione della nuova chiesa abbaziale, in cui furono reimpiegate numerose spoglie prelevate dall'antico anfiteatro di Venosa, poco distante dall'abbazia. Lucinia De Lachenal, che ha studiato quest'ultimo aspetto, ha persino sostenuto che la famiglia romana rappresentata su una pietra rimpiegata proprio sull'ingresso laterale della 'chiesa incompiuta' fosse stata considerata una rappresentazione del Guiscardo e dei suoi fratelli, ma questa ipotesi mi sembra azzardata[10].

Anche il fratello di Roberto il Guiscardo, Ruggero I conte di Sicilia e di Calabria, scelse come luogo di sepoltura un monastero benedettino in cui si erano insediati monaci normanni, cioè il monastero della Santissima Trinità di Mileto in Calabria, città che il conte aveva scelto come residenza. La tomba di Ruggero I fu strumentalizzata dalla sua vedova, Adelaide del Vasto, e dal figlio Ruggero II, per sottolineare, mediante un baldacchino di porfido costruito sopra il sarcofago antico reimpiegato come tomba del conte normanno, l'alta posizione raggiunta da questi[11].

Da quanto finora esposto, emerge che la prima generazione normanna affidò la sua memoria a monaci connazionali. La seconda generazione, nata già in Italia da madri italiane, e quindi in procinto di acculturarsi definitivamente nel paese, scelse invece altre soluzioni: di Ruggero Borsa che sembra più legato alle tradizioni culturali della madre longobardo-salernitana, abbiamo già detto. Lo stravagante Boemondo, principe di Antiochia, si fece costruire a Canosa di Puglia un mausoleo sui *generis*, architettonicamente influenzato dall'Oriente[12]. Ruggero II avrebbe voluto essere sepolto nella cattedrale

[9] Per altri concetti di «luogo di memoria» cfr. P. NORA (ed), *Les lieux de mémoire* (Bibliothèque illustrée des histoires), 3 voll., Paris 1984-1992 e, dello stesso autore, cfr. *Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux*, *ibidem*, 1, pp. XV-XLII, particolarmente pp. XVII ss.

[10] L. DE LACHENAL, *I Normanni e l'antico. Per una ridefinizione dell'abbaziale incompiuta di Venosa in terra lucana*, in «Bollettino d'arte», 96-97, 1996, pp. 1-80, in particolare p. 72; della stessa autrice si veda inoltre, *L'incompiuta di Venosa. Un'abbaziale fra propaganda e reimpiego*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age», 110, 1998, pp. 299-315, in particolare p. 308 e tav. 1.

[11] Cfr. L. FAEDO, *La sepoltura di Ruggero, conte di Calabria*, in *APARXAI. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di Paolo Enrico Arias* (Biblioteca di storia antica, 35), Pisa 1982, pp. 691-706.

[12] Cfr. G. BERTELLI - M. FALLA CASTELFRANCHI, *Canosa di Puglia tra Tardoantico e Medioevo*, Roma 1981; I. HERKLOTZ, *«Sepulcra»*, cit., p. 75.

di Cefalù, che gli era particolarmente cara, ma essendo questa chiesa alla morte del sovrano non ancora consacrata ed essendo il riconoscimento della diocesi istituita dall'antipapa Anacleto II ancora in discussione, fu ritenuta più opportuna una sua sepoltura nella cattedrale di Palermo, capitale del regno da lui fondato. Qui furono anche sepolti altri membri della famiglia reale. Una eccezione fu la seconda moglie, Sibilla di Borgogna, la quale, morta a causa di un aborto spontaneo quando era a Salerno, fu tumulata nella vicina abbazia benedettina di Cava dei Tirreni, che godette della particolare stima del re[13].

Ruggero II nei provvedimenti per la sua sepoltura dimostrò le sue altissime aspirazioni. Scelse un sarcofago di porfido, la pietra riservata agli imperatori, ma poi usata, proprio al tempo di Ruggero II, dai papi nell'intenzione dell'*imitatio imperii*. Ma Ruggero non si accontentò di un sarcofago di porfido: ne fece sistemare nella cattedrale di Cefalù due, uno per accogliere dopo la morte il suo corpo, il secondo «ad insignem memoriam nostri nominis quam ad ipsius ecclesie gloriam ... decoris»[14], quindi un cenotafio come segno di memoria accanto al sarcofago contenente il corpo del re. Per quanto mi risulta, un caso unico. Ruggero indicò anche la precisa collocazione della sua tomba all'interno della cattedrale: «iuxta canonicorum psallentium chorum», cioè presso il coro dove i canonici recitavano i salmi[15]. Ma, come si è già detto, il suo desiderio non si realizzò, e dopo la sua morte i due sarcofaghi

[13] Cfr. H. HOUBEN, *Die Abtei Venosa*, cit., p. 55 ss.

[14] *Rogerii II regis diplomata latina*, ed. C. BRÜHL (Codex diplomaticus regni Siciliae, ser. I, t. II, 1), Köln - Wien 1987, n. 68, p. 199: «Sarchofaga vero duo ad decessus nostri signum perpetuum conspicua in prefata ecclesia stabilimus fore semper mansura, in quorum altero, iuxta canonicorum psallentium chorum post diei mei obitum conditus requiescam, alterum autem tam ad insignem memoriam nostri nominis quam ad ipsius ecclesie gloriam stabilimus decoris».

[15] Secondo J. DEÉR, *Dynastic Porphyry Tombs of the Norman Period in Sicily*, Cambridge, MA 1959, p. 8, «iuxta» significa qui nelle vicinanze, non nel presbiterio. Diversamente L. VARGA, *A New Aspect of the Porphyry Tombs of Roger II, First King of Sicily, in Cefalù*, in «Anglo-Norman Studies», 15, 1992, pp. 307-315, qui p. 313 che ritiene: «The sarcophagi must have been placed in the presbitery, the only finished and decorated part of the building, near the altar, the only dignified location for the founder's tombs». Mentre quest'ultima tesi è da prendere in seria considerazione, non vale altrettanto per la tesi secondo cui i due sarcofaghi sarebbero stati ritenuti alla stregua di reliquiari, *ibidem*, p. 314: «Since the last quarter of the fourth century A.D. nothing had been more popular among Western Christians than the veneration of relics. Not only could the bodies of kings and emperors as well, because they were considered both divine and human at the same time. It is known from Roger II's charter of 1145 that the two porphyry tombs were expressly made for the king, whose sacred body was to be placed in one of them. Automatically, therefore, the tombs themselves became sacred objects, as much reliquaries as sarcophagi».

di porfido furono portati da Cefalù a Palermo, dove furono usati più tardi per la sepoltura di Enrico VI e di Federico II. Va però notato che i canonici di Cefalù, alcuni anni dopo la morte di Ruggero II, e precisamente nel 1170, fecero una petizione a Guglielmo II per ottenere i corpi di Ruggero II e di Guglielmo I e collocarli nei due sarcofaghi di porfido. Nel documento i canonici riferiscono che Guglielmo I, sul letto di morte, avrebbe promesso che il corpo di suo padre sarebbe stato trasferito immediatamente dopo la consacrazione della cattedrale di Cefalù, cosa che al momento della morte di Guglielmo I (maggio 1166) ovviamente non era ancora avvenuta[16]. Gli studi di Ingo Herklotz sui monumenti sepolcrali dell'Italia normanna hanno dimostrato che i modelli sono da ricercare piuttosto a Bisanzio che in Normandia[17]. Ciò vale per il mausoleo di Roberto il Guiscardo a Venosa e per i sarcofaghi di Ruggero II, per i quali va comunque presa in considerazione anche una concorrenza con i papi, in teoria signori feudali del giovane Regno normanno di Sicilia, ma dai quali Ruggero II cercava di emanciparsi anche mediante l'uso di simboli del potere che dimostravano che egli, pur essendo un re, in pratica aveva una posizione paragonabile, così almeno credeva lui, all'imperatore[18].

In un certo senso, un ritorno alla tradizione dei suoi antenati fu la scelta di Guglielmo II di essere sepolto in un monastero benedettino. Si tratta dell'abbazia benedettina di Monreale, non lontano da Palermo, da lui fondata nel 1176 ed elevata nel 1183 a sede arcivescovile. I primi monaci vennero dall'abbazia di Cava dei Tirreni[19] e gestirono un grande patrimonio fondiario abitato prevalentemente da contadini musulmani[20]. Anche

[16] M. e C. VALENZIANO, *La supplique des chanoines de la cathédrale de Cefalù pour la sépulture du roi Roger*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 21, 1978, pp. 3-30, 137-150.

[17] I. HERKLOTZ, *«Sepulcra»*, cit.; e, dello stesso autore, *Lo spazio della morte e lo spazio della sovranità*, in M. D'ONOFRIO (ed), *I Normanni, popolo d'Europa, 1030-1200*, Venezia 1994, pp. 321-326.

[18] Cfr. H. HOUBEN, *Ruggero II di Sicilia: un sovrano tra Oriente e Occidente*, trad. it., Roma - Bari 1999 (ed. orig. Darmstadt 1997), pp. 146 ss., aggiornata versione in inglese: *Roger II of Sicily. A Ruler between East and West*, Cambridge 2002, pp. 113 ss.

[19] Cfr. H. HOUBEN, *Il monachesimo benedettino e l'affermazione del dominio normanno nel Mezzogiorno*, in W. CAPEZZALI (ed), *S. Pietro del Morrone - Celestino V nel Medioevo monastico*, Atti del convegno storico internazionale, L'Aquila 26-27 agosto 1988 (Convegni Celestiniani, 3), L'Aquila 1989, pp. 125-154, qui p. 143 ss., rist. in H. HOUBEN, *Tra Roma e Palermo. Aspetti e momenti del Mezzogiorno medioevale* (Università degli Studi di Lecce, Pubblicazioni del Dipartimento di Studi Storici dal Medioevo all'Età Contemporanea, 8), Galatina 1989, pp. 93-120, in particolare pp. 109 ss.

[20] Cfr. H. HOUBEN, *Die Abtei Venosa*, cit., pp. 61, 90 ss.

Tancredi di Lecce, cugino illegittimo di Guglielmo II, eletto re di Sicilia nel 1190, aveva in un primo momento scelto come luogo di memoria un monastero benedettino, quello dei Santi Niccolò e Cataldo di Lecce. Ma questa scelta era stata fatta quando egli era ancora conte di Lecce e non sapeva ancora che più tardi, in seguito alla prematura morte di Guglielmo II, avrebbe cinto la corona reale[21].

Come abbiamo visto, i Normanni nel Sud vollero come luoghi di memoria istituzioni ecclesiastiche. Non era una scelta casuale. La Chiesa aveva giocato un ruolo importante nella legittimazione e stabilizzazione del potere normanno, inizialmente priva di qualsiasi base giuridica. Furono scelte delle comunità religiose perché esse erano le specialiste della memoria in grado di garantire una efficace e continua commemorazione liturgica, che era allo stesso tempo anche storica, in quanto perpetuava il ricordo della dinastia reggente. Espressione di questa perpetuazione della memoria sono i Libri liturgici redatti per la commemorazione dei defunti, in particolare i Necrologi, ma anche liste di benefattori inserite nei Libri destinati all'ufficio del Capitolo della Prima. Così il Libro del Capitolo della Santissima Trinità di Venosa, conservatosi nella redazione effettuata alla metà del secolo XII, che contiene un Necrologio e una lista dei benefattori[22]. La lista dei benefattori, copiata secondo la scrittura verso la fine del secolo XII, ma contenente soltanto nomi della prima generazione normanna inizia significativamente con Roberto il Guiscardo e finisce con sua moglie Sichelgaita[23]. Dopo il Guiscardo sono menzionati i membri della famiglia Altavilla: il conte Drogone, il conte Ruggero di Sicilia, il principe Boemondo, i conti di Principato Guglielmo (I), Roberto e Nicola, nonché Roberto Scalone (figlio di Roberto il Guiscardo)[24]; seguono altri Normanni che avevano fatto fortuna nel Sud: i conti di Montescaglioso Riccardo (1089) e Umfredo (1082 - circa 1095)[25], il conte Enrico di Montesantan-

[21] Cfr. C. D. FONSECA, *Il Memoriale di Tancredi*, in B. PELLEGRINO - B. VETERE (edd), *Il Tempio di Tancredi. Il Monastero dei Santi Niccolò e Cataldo in Lecce*, Cinisello Balsamo 1996, pp. 185-187, in particolare p. 186.

[22] H. HOUBEN, *Il «libro del capitolo»*, cit.

[23] *Ibidem*, p. 99, tav. 73.

[24] *Ibidem*, pp. 135-142. Per Roberto Scalone (o Scalione) si veda C. BRÜHL, *Additamentum ad diplomata latina Rogerii II. regis*, in *Guillelmi I. regis diplomata*, ed. H. ENZENSBERGER (Codex diplomaticus regni Siciliae, ser. I, t. III), Köln - Weimar - Wien 1996, pp. 133-155, in particolare p. 151.

[25] Per Riccardo si veda E. CUOZZO, *La contea di Montescaglioso nei secoli XI-XIII*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 103, 1985, pp. 7-37, in particolare p. 30; W.

gelo[26] e suo fratello Riccardo conte di Fiorentino[27]; Goffredo conte di Taranto, Guglielmo Malconvenant, Ugo di Chiaromonte[28], nonché altri Normanni che avevano avuto un ruolo di secondo o terzo piano nella conquista, del Sud, ma furono comunque considerati meritevoli di essere commemorati dai monaci venosini come benefattori del luogo di memoria di Roberto il Guiscardo: si tratta del cavaliere (*miles*) Goffredo figlio di Aitardo, di Serlo, un membro della famiglia normanna degli Hareng, di Guglielmo figlio di Ivone, forse da identificare con Guglielmo signore di Giovinazzo, di Ugo figlio di Guismanno, forse da identificare con Ugo, figlio di Guimondo di Molise e di Emma contessa di Eboli, di Guglielmo di Nonant, conte di Fiorentino (1076-1079), di Goffredo «de Sal(a)» o «de Sai», non ancora identificato, come anche un tale Zuel «de brachalla» e un Ugo di Polignano[29]. L'elenco dei benefattori si conclude con tre donne: Alberada, signora di Colobraro, Alberada, signora di Oria, e Sichelgaita duchessa[30]. Una delle due Alberada potrebbe essere identificata con Alberada di Buonalbergo, prima moglie di Roberto il Guiscardo e madre di Boemondo, ma su questo non c'è certezza. Comunque sia, l'elenco dei benefattori, in origine probabilmente una carta singola usata per il «memento vivorum et mortuorum» durante la messa, e soltanto più

JAHN, *Untersuchungen zur normannischen Herrschaft in Süditalien (1040-1100)*, (Europäische Hochschulschriften, III/401) Frankfurt a.M. - Bern - New York - Paris 1989, p. 325. Per Umfredo si veda E. CUOZZO, *La contea di Montescaglioso*, cit., pp. 17-28; W. JAHN, *Untersuchungen*, cit., pp. 288-295.

26 Cfr. H. HOUBEN, *Il «libro del capitolo»*, cit., pp. 137 ss.; W. JAHN, *Untersuchungen*, cit., pp. 327-329.

27 Secondo G.T. BEECH, *A Norman-Italian Adventurer in the East: Richard of Salerno 1097-1112*, in «Anglo-Norman Studies», 15, 1993, pp. 25-49, in particolare p. 38, il «comes Riccardus» dell'elenco dei benefattori dell'abbazia della Santissima Trinità di Venosa potrebbe essere identificato con Riccardo di Principato che fece fortuna in Terra Santa al seguito di Boemondo, ma contro questa tesi parla il fatto che nulla è noto sui rapporti di questi con l'abbazia venosina, mentre l'omonimo conte di Fiorentino figura invece tra i loro effettivi benefattori: si veda H. HOUBEN, *Die Abtei Venosa*, cit., pp. 196, 253.

28 Cfr. H. HOUBEN, *Il «libro del capitolo»*, cit., pp. 136, 147, 150.

29 *Ibidem*, pp. 146 («Gosfridus filius Aytardi»), 150 («Sarlo aringo»), 147 («Guilelmus filius yvonis»), 151 («Ugo filius guismanni»), 147 («Guilelmus de nouanda»). Per quest'ultimo cfr. W. JAHN, *Untersuchungen*, cit., pp. 333-340, e J.-M. MARTIN, *La Pouille du VIe au XIIe siècle* (Collection de l'École française de Rome, 179), Roma 1993, pp. 721 ss. H. HOUBEN, *Il «libro del capitolo»*, cit., pp. 146 («Gosfredus de sal»), 151 («Zuel de brachalla»), 150 («Ugo de poliniano»).

30 *Ibidem*, pp. 145 («Alberada domina colubrarii», «Albereda domina Orie»), 134 («Sichelgaita ducissa»).

tardi ricopiata nel Libro del Capitolo, dimostra il ruolo del monastero venosino come luogo di memoria dei Normanni nel Sud.

Nel Necrologio venosino, usato per l'ufficio di Prima che si svolgeva nella sala del Capitolo, sono ricordati, oltre a Drogone, Roberto il Guiscardo, Sichelgaita, Ruggero I di Sicilia, Ruggero Borsa, Guglielmo di Puglia, Ruggero II di Sicilia e sua moglie Elvira, quest'ultima in modo particolarmente solenne, cioè in lettere maiuscole di colori diversi e con l'indicazione che nel giorno dell'anniversario della sua morte erano da distribuire dodici «iusticie», cioè le giuste razioni di pane e vino destinate a essere date ai poveri[31]. Altre chiese, in cui fu mantenuta viva la memoria della dinastia degli Altavilla, furono, oltre che naturalmente la Cappella Palatina di Palermo, la cattedrale di Salerno e i monasteri di Montecassino e di Sant'Agata di Catania[32]. Almeno di queste si sono conservate le registrazioni necrologiche; ma va messo in conto che altre sono andate perdute, come probabilmente è il caso di Cava dei Tirreni e di Monreale. La commemorazione dei Normanni nel Sud avvenne anche in monasteri greci come dimostra il caso di San Nicola di Casole, nei pressi di Otranto, nel cui Necrologio (*typikòn*) venne perpetuata la memoria di Boemondo I, di sua moglie Costanza, del figlio Boemondo II, di Ruggero II, della moglie Elvira, dei figli Ruggero duca di Puglia e Guglielmo I[33].

Finora abbiamo trattato prevalentemente di coloro che vennero ricordati nelle preghiere dei monaci e dei canonici. Ma ci possiamo anche interrogare su chi non venne ricordato, e quindi dimenticato. Sono anzitutto le donne che vengono trascurate, forse perché ritenute meno importanti in una società maschilista come quella medievale. Prendiamo l'esempio di Venosa: non furono ricordate, e quindi dimenticate, le mogli di Ruggero I di Sicilia, dei duchi Ruggero Borsa e Guglielmo di Puglia, la seconda moglie di Ruggero II di Sicilia. Sorprende anche che, quando il Necrologio

[31] Cfr. H. HOUBEN, *La tradizione commemorativa medioevale in Puglia e in Basilicata: bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, in C.D. FONSECA (ed), *La tradizione commemorativa nel Mezzogiorno medioevale: ricerche e problemi*, Atti del seminario internazionale di studio, Lecce 31 marzo 1982 (Università degli Studi di Lecce, Dipartimento di Scienze Storiche e Sociali. Saggi e Ricerche, 12), Galatina 1984, pp. 67-90, in particolare pp. 83 ss.

[32] Cfr. H. HOUBEN, *Die Abtei Venosa*, cit., pp. 46 ss., nota 181. Per Montecassino cfr. H. DORMEIER, *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert* (MGH, *Schriften*, 27), Stuttgart 1979.

[33] Cfr. C.D. POSO, *Il Salento normanno. Territorio, istituzioni, società* (Università degli Studi di Lecce, Dipartimento di Scienze Storiche e Sociali, Serie II. Saggi e Ricerche, 1), Galatina 1988, p. 147.

venosino fu aggiornato nella seconda metà del secolo XII, non furono inseriti tra i nomi da ricordare quelli di Guglielmo I e di Guglielmo II, re di Sicilia. Ma a Venosa ci si dimenticò anche delle radici normanne della comunità monastica. L'abate Teoderico di Saint-Èvroul († 1058) è infatti l'unico abate normanno finora identificato tra quelli iscritti nel Necrologio. Anche se tra i sette abati non ancora identificati qui registrati ci fosse ancora qualche Normanno, è evidente che l'impronta normanna dell'abbazia venosina dopo la morte dell'abate Berengario († 1096) si era rapidamente persa[34]. In Normandia invece non ci si dimenticava dei monasteri normanni dell'Italia meridionale: nel Libro del Capitolo di Saint-Èvroul (secc. XII-XIII) l'abbazia della Santissima Trinità di Venosa figura ancora tra le comunità affratellate nella commemorazione liturgica, mentre nel Necrologio vengono soltanto ricordati gli abati Berengario di Venosa e Guglielmo di Sant'Eufemia[35]. Significative sono anche le assenze dei vescovi: dei venticinque vescovi attestati come attori o testimoni in atti a favore del monastero venosino, soltanto due sono ricordati nel Necrologio[36]. Ciò non significa che i rapporti tra monaci e vescovi non fossero stati buoni, ma soltanto che la commemorazione liturgica dell'abbazia venosina fu caratterizzata da una certa esclusività. I monaci ricordano particolarmente i monaci e alcuni autorevoli benefattori. Il ricordo da parte dei monaci benedettini era molto ricercato dai laici, fino a che nel Duecento non nacquero altre forme di vita religiosa che attraevano e coinvolgevano maggiormente i laici. Ma questa è un'altra storia.

[34] Cfr. HOUBEN, *Die Abtei Venosa*, cit., p. 191 ss.

[35] *Ibidem*, p. 191, nota 326.

[36] *Ibidem*, pp. 182-189.

# «Marginalia» della memoria. Le postille come scrittura autobiografica

di *Daniela Rando*

Glossa come spiegazione o interpretazione di una singola parola e poi come commento, come cornice che si sviluppa attorno al testo illustrato ai margini, in alto e ai piedi delle carte a mo' di postilla: le annotazioni ai testi manoscritti medievali sono fonte ben nota agli studiosi, a partire dalla glossa ordinaria o interlineare alla Sacra Scrittura, per giungere al Decreto e ad altri testi giuridici[1]. Altrettanto conosciute sono le disparate annotazioni di autori illustri, da Francesco Petrarca[2] a Gerolamo Savonarola[3], e soprattutto Niccolò Cusano: la grande iniziativa dell'edizione integrale dei suoi scritti a cura dell'Accademia delle scienze di Heidelberg comprende una sezione intitolata «Marginalien», inaugurata nel 1941 e tuttora comprendente quattro volumi, nella quale di recente sono state pubblicate le 620 note del Cusano al Parmenide di Platone tradotto e commentato da Proclo nonché i *marginalia* agli scritti di Raimondo Lullo[4]. Scopo primario

[1] Cfr. *Glossen, I. Biblische Glossare* (O. WAHL) e *II. Kirchenrechtlich* (R. WEIGAND), in *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, Freiburg i.Br. - Basel - Rom - Wien 1995³, pp. 753 e 753-754; R. WEIGAND, *Glossen*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 13, Berlin - New York 1984, pp. 457-459 e B. SMALLEY, *Glossa ordinaria*, *ibidem*, pp. 452-457; P. ODORICO, *«... alia nullius momenti». A proposito della letteratura dei* marginalia, in «Byzantinische Zeitschrift», 78, 1985, pp. 23-36. Per quanto riguarda testi filosofici, R. BLACK - G. POMARO, *La consolazione della Filosofia nel Medioevo e nel Rinascimento italiano. Libri di scuola e glosse nei manoscritti fiorentini*, Firenze 2000, in particolare pp. 9-14.

[2] M. ACCAME LANZILOTTA, *Le postille del Petrarca a Quintiliano (Cod. Parigino lat. 7720)*, in «Quaderni petrarcheschi», 5, 1988; C. TRISTANO, *Le postille del Petrarca nel Vaticano Lat. 2193 (Apuleio, Frontino, Vegezio, Palladio)*, in «Italia medioevale e umanistica», 17, 1974, pp. 365-468; S. GENTILE, *Le postille del Petrarca al «Timeo» latino*, in «Quaderni petrarcheschi», 9-10, 1997, pp. 129-139.

[3] *Il Breviario di frate Girolamo Savonarola*, Postille autografe trascritte e commentate a cura di A.F. VERDE, Firenze 1999.

[4] *Cusanus-Texte*, 3: *Marginalien*; 3,1: L. BAUR, *Nicolaus Cusanus in Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, Heidelberg 1941; 2: *Proclus Latinus: Die Exerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften*; 3,2,1: *Theologia Platonis: Elementatio theologica*, a cura di H.G. SENGER,

della sezione è illustrare l'esegesi di testi filosofici, teologici o ecclesiologici da parte del Cusano[5], quindi andare alle fonti e alle radici della sua cultura, in una prospettiva di storia delle idee.

Le annotazioni marginali si prestano però anche a una lettura diversa, se considerate come forma particolare di *Ego-Dokumente*: testi che, magari in forma rudimentale o indiretta, informano sulla percezione di sé, spontanea o indotta, di una persona nella sua famiglia, comunità, paese, ceto sociale o, ancora, riflettono il suo rapporto con questi sistemi e con i loro mutamenti[6]. L'attenzione ai *marginalia* così intesi è appena agli inizi: dal 1998 Maria Chiara Billanovich va esaminando le postille di Ildebrandino Conti († 1352), il vescovo di Padova «amico del Petrarca»[7], come fonti per la storia della «spiritualità e della cultura del basso medioevo»[8]. Tali postille rivelano «tramite la testimonianza diretta gli orientamenti spirituali di chi via via le scrisse, le propensioni profonde che furono a monte di tante sue scelte operative, sia di vescovo sia di diplomatico, gli interessi culturali»[9];

1986; 3,2,2: *Expositio in Parmenidem Platonis*, a cura di K. BORMANN, 1986; 3,2,3: *Raimundus Lullus: Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den Schriften des Raimundus Lullus*, a cura di Th. PINDL-BÜCHEL, 1990.

5 Cfr. R. SCHIEFFER, *Nikolaus von Kues als Leser Hinkmars von Reims*, in J. HELMRATH - H. MÜLLER (edd), *Studien zum 15. Jahrhundert: Festschrift für Erich Meuthen*, München 1994, pp. 341-354; e K. BORMANN, *Die Randnoten des Nikolaus von Kues zur lateinischen Übersetzung des platonischen 'Parmenides' in der Handschrift Volterra, Biblioteca Guarnacci, 6201*, *ibidem*, pp. 331-340.

6 W. SCHULZE, *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte?*, in *Von Aufbruch und Utopie. Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Für und mit Ferdinand Seibt aus Anlaß seines 65. Geburtstages*, a cura di B. LUNDT - H. REIMÖLLER, Köln - Weimar - Wien 1992, pp. 417-450 e, dello stesso autore, *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung «Ego-Dokumente»*, in W. SCHULZE (ed), *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996, pp. 11-30, in particolare p. 21.

7 P. SAMBIN, *Un amico del Petrarca: Ildebrandino Conti e la sua attività spirituale e culturale*, in P. SAMBIN - F. SENECA - M. CESSI DONDI (edd), *Studi di storia padovana e veneta*, Venezia 1952, pp. 5-46. Bibliografia aggiornata sul personaggio in M.C. BILLANOVICH, *Il messale del vescovo Ildebrandino Conti*, in G.G. MERLO (ed), *Vescovi medievali*, Milano 2003, p. 269, nota 11.

8 M.C. BILLANOVICH, *Un lettore trecentesco della* Concordia *di Gioacchino da Fiore: il vescovo Ildebrandino Conti e le sue postille*, in «Florensia», 12, 1998, pp. 53-115; della stessa autrice si vedano inoltre, *Il messale del vescovo Ildebrandino Conti*, cit., pp. 267-302; *Escatologia e 'Libero spirito' nel Trecento. Le postille del vescovo Ildebrandino Conti su due codici della biblioteca Antoniana di Padova*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 35, 1999, pp. 473-500.

9 M.C. BILLANOVICH, *Escatologia e 'Libero spirito'*, cit., p. 475.

dell'autore esprimono lo «stato d'animo, la sua personale vicenda, la sua intima esperienza»[10].

Sono studi innovativi e importanti, quelli della Billanovich, anche perché riferiti a un'epoca sicuramente non ricca di fonti così espressive[11]. In una prospettiva simile, ma con intento sistematico, si è mossa anche la mia indagine sui *marginalia* apposti un secolo più tardi da Johannes Hinderbach (1418-1486), vescovo di Trento dal 1466, ai testi presenti nella sua biblioteca[12]. Si tratta di un centinaio di manoscritti e di una quarantina di incunaboli che presentano migliaia e migliaia di annotazioni, le quali a loro volta si prestano a indagare l'orizzonte mentale e a disegnare non solo la biografia intellettuale, ma anche la vita emozionale del loro autore. Johannes Hinderbach fu un «consigliere dotto» (*gelehrter Rat*) dalla prestigiosa formazione in due università, Vienna e Padova, attivo alla corte dell'imperatore Federico III, diplomatico specializzato nelle questioni curiali e poi, per vent'anni, vescovo di Trento. Nelle postille la sua 'identità' ed emozionalità si definiscono in relazione con la famiglia, con la corte e con l'università, si assestano infine nella carica vescovile, con un bagaglio specifico di sacralità e santità. Dall'esperienza di ricerca condotta su tali postille scaturiscono le riflessioni che seguono: nel presentare alcuni risultati del lavoro compiuto, ci si propone di illustrare metodi e ipotesi di ricerca per questo tipo specifico di *Ego-Dokumente*, posto all'incrocio fra storia e psicologia.

## 1. *Lettura e anamnesi*

Le annotazioni di Johannes Hinderbach si presentano come un insieme di segni, di *notae* e *maniculae* che valgono come richiamo, emendazioni del testo, commenti più o meno estesi fondati su ricordi personali di fatti e persone[13]. Il loro insieme va valutato anzitutto nell'ambito delle tecniche di lettura proprie del medioevo. Poiché la lettura s'identificava in larga parte con l'assimilazione mnemonica, il legame con la memoria risulta immediato

[10] *Ibidem*, p. 476.

[11] Per l'epoca successiva si veda invece, oltre al breviario del Savonarola (citato *supra*, nota 3), anche D. ZARDIN, *Donna e religiosa di rara eccellenza. Prospera Corona Pascapé, i libri e la cultura nei monasteri milanesi del Cinque e Seicento*, Firenze 1992, capp. III-IV e l'Appendice, con l'edizione delle note manoscritte di suor Bascapé.

[12] D. RANDO, *Dai margini la memoria. Johannes Hinderbach (1418-1486)*, (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 37) Bologna 2003.

[13] *Ibidem*, pp. 253 ss.

e diretto, non a caso una delle metafore per la *memoria* fu la biblioteca, l'*arca sapientiae*[14], e a sua volta il libro fu «fundamentum memoriae» e «hostis oblivionis»[15]. Come ci ricorda Horst Wenzel, funzione dello scritto era «ricordare» il sapere e produrlo «visibilmente»[16]; la memorizzazione era il procedimento con cui un'opera veniva interiorizzata, addomesticata nella memoria, ciò che veniva letto era pertanto 'tessuto' attraverso le glosse che, al pari del commentario, non erano 'altro' dal testo, ma segni della sua 'testualizzazione'. Molte delle annotazioni di Hinderbach possono essere valorizzate appunto come espressione delle tecniche di lettura e di memorizzazione. Egli divideva il testo per tradurlo in *bits* di memoria (e questo «perché la lettura e l'incorporazione dei singoli elementi possa esser ritenuta più comodamente e a memoria»[17]); lo glossava e lo agganciava alla sua esperienza soggettiva («mi ricordo che ...»), in un'operazione che coinvolgeva meditazione, giudizio, emozione, immaginazione.

Il nesso dei *marginalia* con la memoria supera però gli aspetti pur importanti di appropriazione e di memoria ritentiva per farsi molto più intimo. «La memoria non è registrazione passiva di esperienze vissute. La macchina neuronale è creatrice di informazioni: il ricordo che noi abbiamo di un avvenimento è intriso di impressioni e di immagini che riflettono la nostra interpretazione di quell'avvenimento e, in un certo modo, tutta la nostra storia»[18]. Ricordare, quindi, non è semplice 'restituzione', ma 'costituzione' di un ambito di esperienza particolare che permette di 'ampliare' il campo cognitivo; non è conservazione di un'esperienza, ma processo 'costitutivo' di esperienza[19] durante il quale la memoria ha un ruolo creativo, è 'sintesi costruttiva cognitiva', in cui il processo di ritenzione e attualizzazione

[14] M. CARRUTHERS, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge Studies in Medieval Literature, 10), Cambridge 1996[5], pp. 32 ss.

[15] Così per il giurista trecentesco Luca da Penne: H. WENZEL, *Hören und Sehen, Schrift und Bild: Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995, p. 45.

[16] *Ibidem*, p. 47.

[17] Biblioteca Comunale di Trento (d'ora in poi BCTn), ms W 3498, c. 180. E cfr. ms W 3224, c. 98: «pausa et novum capitulum»; cc. 100r-v: «pausa» (due volte); c. 146: «alia pars operis»; ms W 3363, c. 3v: «divisio operis»; «1a, 2a, 3a, 4ta».

[18] S. LAROCHE, *I meccanismi della memoria*, in «Le Scienze. Dossier», 14, 2002, volume monografico *La memoria*, p. 29. Per quanto segue, si veda ora l'importante saggio di J. FRIED, *Geschichte und Gehirn. Irritationen der Geschichtswissenschaft durch Gedächtniskritik* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlung der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 7), Mainz - Stuttgart 2003, pp. 26-30.

[19] S. SCHMIDT, *Gedächtnis-Erzählen-Identität*, in A. ASSMANN - D. HARTH (edd), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung* (Fischer-Taschenbücher, 10724),

riveste un carattere dinamico che deriva dallo stesso processo biologico di sinapsi plastica[20]. «Il ricordo non è una registrazione passiva e istantanea dell'esperienza vissuta: si costruisce, e continua a costruirsi dopo la fine degli avvenimenti che lo hanno generato»[21]; è pertanto il contesto emozionale del presente a determinare quali eventi ricordare; il ricordo non dipende dal passato, ma il passato ottiene identità attraverso le modalità del ricordare: nell'atto di ricordare si costruisce il passato.

Tale *vis*, la forza attiva del rammemorare, è alla base stessa della cognizione e dell'intelligenza: «la memoria trattiene non solo le nostre percezioni, le nostre azioni e i loro fini, ma anche i nostri sentimenti, la nostra immaginazione e il percorso stesso del pensiero. L'insieme delle esperienze immagazzinate nel cervello è quanto costituisce la nostra identità»[22]. L'identità individuale e collettiva, come senso di uniformità nel tempo e nello spazio, è dunque sostenuta dal ricordo, e per converso, ciò che viene ricordato è definito dall'identità assunta. Sia la memoria sia l'identità sono pertanto 'rappresentazioni' e 'costruzioni' di realtà, fenomeni soggettivi correlati. Considerazioni di questo genere hanno indotto a sottolineare che il processo del ricordare corrisponde, dal punto di vista strutturale, alla sintesi della presa di coscienza.

Le postille che costellano i manoscritti di Hinderbach sono allora 'luoghi' in cui si è sedimentata la memoria in tale significato complesso e possono servire per il recupero della sua 'identità' o, meglio, del suo processo di costruzione del 'sé'. Di qui il tentativo di considerarle come momento in cui Hinderbach riflette su se stesso e sulla sua esperienza, conferendo loro un ordine e un senso: con il risultato di un mondo introiettato e (ri)costruito, attraverso un'operazione di scrittura che si configura come 'fondatrice di significato', come *Sinnstiftungsmoment*.

Accostarsi ai *marginalia* così intesi è però estremamente arduo. Ora rapidi ora meditati, dal tratto il più delle volte corsivo, più raramente posato, essi sono di approccio metodologico difficile in forza della loro 'liminarità': posti sulla soglia che dall'autore porta al lettore, sollecitato così all'emozione e

Frankfurt a.M. 1991, pp. 378 ss., in particolare p. 384. Su questo tema, ampiamente ora J. FRIED, *Geschichte und Gehirn*, cit., in particolare p. 25.

20 Cfr. M. GHIRARDI - A. CASADIO, *Le basi neuronali e molecolari della memoria*, in «Le Scienze. Dossier», 14, 2002, *La memoria*, p. 5.

21 E. HENNEVIN-DUBOIS, *Memorizzare dormendo*, in «Le Scienze. Dossier», 14, 2002, *La memoria*, p. 56; e ancora J. FRIED, *Geschichte und Gehirn*, cit., pp. 26-30.

22 S. LAROCHE, *I meccanismi della memoria*, cit., p. 29.

al ricordo, collocati ai limiti di un testo di riferimento, su quei margini che Jacques Derrida, per il loro ambiguo statuto, inserisce nella categoria degli «indecidibili»[23]. Il testo-base, rispetto al quale essi sono a loro volta liminari e «indecidibili», si configura allora quasi come la classica *madeleine* che attiva l'anamnesi: «Ricordo (*memini*) di aver letto altrove, credo in Eutropio, che in Tracia ...»[24]; e ancora, nel leggere il passo di un autore romano sulle «teste rasate» emancipate dalla servitù[25], Hinderbach ritorna alla lotta fra studenti nobili e plebei, anch'essi «teste rasate», durante una campagna per l'elezione del rettore dell'università patavina: «qui mi venne in mente ('Hic memorie obvenit') che una volta, nel 1446, mentre le lezioni tacevano nello Studio di Padova e si trattava di eleggere il rettore ...»[26].

Se il testo storico, letterario o poetico era in grado di attivare la memoria di Hinderbach, questo tipo di anamnesi ha indubbi legami con la psicoanalisi, intesa come tecnica di risveglio della memoria e come sviluppo di tecniche per stimolare e intensificare i ricordi[27]. Alcune indicazioni riguardo alle forme fenomenologiche del ricordo nel processo psicoterapeutico si potranno pertanto applicare utilmente sia alla varia tipologia dei ricordi sedimentati nelle postille sia alla qualità degli eventi ricordati[28].

## 2. *Strutture narrative e tonalità affettive del ricordo*

Dalla varietà e complessità del meccanismo memorativo appena evocato deriva la molteplicità dei registri adottati da Hinderbach. L'*ego* si alterna con il *nos*, il registro privato con quello pubblico. Ecco il ricordo del giurista padovano Francesco Capodilista, di cui «auditor et discipulus fui»[29], oppure di papa Pio II, «di cui sono stato collega in molte ambascerie, in particolare in quella in cui, grazie al mio impegno e alla mia fatica, fu pro-

[23] J. DERRIDA, *La différance*, in J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris 1972.

[24] BCTn, W 3498, c. 264v: «in Eutropio credo alibi me legisse memini quod in Thracia ab exercitu ...».

[25] L'annotazione è relativa al passo «De capitibus rasis, qui servitute exempti fuerant»: BCTn, ms W 3388, c. 254v.

[26] BCTn, ms 1589, cc. 233-234.

[27] A. ZACHER, *Perspektiven einer tiefenpsychologischen Biographie*, in Th. KORNBICHLER (ed), *Klio und Psyche*, Pfaffenweiler 1990, p. 32.

[28] *Ibidem*, pp. 34-38.

[29] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, *Codex Vindobonensis Palatinus*, ser. nov., 2960, c. 106.

mosso cardinale, benché poi, da papa, quegli mi sia stato poco benefico e ingrato» («cuius ego multarum legationum ... comes fui et sotius»)[30]. Hinderbach ricorda le confraternite romane che nel 1465 festeggiavano l'Assunzione con trombe e balli («vidi ego ... quod populus a mane usque in diem alterum fraterias cum tibis et coreis ...»)[31]; ricorda, nel suo gusto antiquario, di aver scoperto una moneta d'argento a Trieste («huiusmodi ego nummum alias argenteum in civitate Tergestina reperi ...»)[32] o di aver visto un'antica statua fittile durante il suo soggiorno a Roma come legato imperiale («et nuper unam vidi ...»)[33].

Con il *nos* è il vescovo tridentino a parlare tramite il plurale maiestatico. L'*antistes* si sente «posto sulla ribalta»[34] («et nos ... interfuimus ...»)[35], ed è talmente compreso della sua identità clericale da sottoscriversi talora in modo formale[36] o, eccezionalmente, da spogliarsi addirittura della propria individualità per assumere la terza persona singolare. Il caso più significativo è dato dal presunto omicidio rituale da parte degli ebrei di Trento nella Pasqua del 1475 e dalla loro persecuzione feroce, evento che sarebbe rimasto legato al nome di Hinderbach e avrebbe marchiato la sua stessa memoria, quasi come «ricordo imperativo»[37]. Hinderbach volle testimoniare in forma oggettiva l'avvenimento, tratto dalla memoria per integrare un testo cronachistico (tecnicamente con un'*additio)* ed affidarlo alla Storia: «Iohannes antistes Tridentinus in memoriam et fidem horum in hoc addidit et subscripsit»[38]. L'alternanza fra *ego/nos/ipse* si accompagna all'alternanza

[30] BCTn, ms W 3498, c. 238: «cuius ego multarum legationum ... in ea qua cardinalatus ... non sine mea opera et labore ... comes fui et sotius».

[31] BCTn, ms W 3498, c. 242v.

[32] BCTn, ms W 3498, c. 245.

[33] BCTn, ms W 3498, c. 303v.

[34] E. GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life*, London 1971$^3$, pp. 32 ss.

[35] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, *Codex Vindobonensis Palatinus*, ser. nov., 2960, c. 88.

[36] Ad esempio BCTn, inc. 423, l. XVII, cap. 54 (a margine di mano Hinderbach: «... idem Iohannes antistes quamvis immeritus ...»); BCTn, inc. 423, l. XVII, cap. 54, a margine, di mano Hinderbach: «sed quis est hic, et laudabimus eum. Nemo se ... pro ecclesia Dei, omnes cedunt principibus, et clerici et episcopi ac eis adulantur et absque eorum voluntatibus ... ac libertati ecclesiastica contrariis adeo ut iam ecclesia Domini magis secularibus principibus ancillare videtur quam imperare aut sana doctrina preesse ... Johannes Tridentinus hec dolens annotavit».

[37] Sul ricordo imperativo, A. ZACHER, *Perspekiven*, cit., p. 34.

[38] BCTn, ms W 3396, c. 268v.

fra il tempo verbale presente, che è il tempo del discorso e del colloquio, e l'aoristo, il tempo della storia[39]. Il tempo presente è spesso quello del modo imperativo, riferito all'*ego* e al *tu*: «nota tu», scrive spesso Hinderbach ai suoi interlocutori immaginari, come l'invidiato e sbeffeggiato Georg Hessler, giunto al cardinalato da lui invano agognato[40]. L'aoristo è invece il tempo della cronaca: «parecchi mutamenti nei regni e nell'impero avvengono per tradimenti di questo tipo e per la morte di re e principi, come vedemmo ai nostri tempi («sicut nostris temporibus vidimus») derivare dalla morte di Ladislao, figlio di Alberto, in Boemia e in Ungheria»[41]. E oltre: «il governo affidato alle donne è causa di molti mali, come anche avvenne ai nostri tempi sotto Elisabetta, vedova di Alberto, nel regno d'Ungheria e prima di ciò anche all'epoca delle Marie»[42].

Non va del resto dimenticato che Hinderbach fu anche scrittore-cronista, autore della continuazione dell'*Historia Australis* di Enea Silvio Piccolomini per incarico imperiale[43]. Ciò spiega il duplice piano del registrare con accuratezza filologica, al punto da trascrivere integralmente un testo sui margini di un manoscritto, con tanto di formula autenticatoria[44], e del narrare/raccontare, quindi un'alternanza di memoria informativa e memoria creativa. La prima si fondava su un sistema di conservazione di dati di cui rimane labile traccia nella menzione di un *rapularium* (un brogliaccio di appunti) e di *epigrammata*, oggetto di trascrizione a parte[45]. Insieme con la

[39] Cfr. A. CICCHETTI - R. MORDENTI, *La scrittura dei libri di famiglia*, in *Letteratura italiana*, III: *Le forme del testo*, 2: *La prosa*, Torino 1984, p. 1130-1131.

[40] BCTn, inc. 424, l. XXVIII, cap. 74.

[41] BCTn, ms W 3129, c. 4v.

[42] BCTn, ms W 3129, c. 6v: a margine di mano Hinderbach, «Feminarum regimina causam esse multorum malorum sicut etiam contigit nostris temporibus sub Elizabeth relicta Alberti in regno Hungarie et ante hoc etiam tempore Mariarum».

[43] A.A. STRNAD, *Auf der Suche nach dem verschollenen «Codex Brisacensis». Johannes Hinderbachs Widmungsexemplar von Enea Silvios «Historia Australis» für den jungen Maximilian*, in P.-J. HEINIG (ed), *Kaiser Friedrich III. (1440-1493) in seiner Zeit. Studien anläßlich des 500. Todestags am 19. August 1493/1993* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters 12), Köln - Weimar - Wien 1993, pp. 467-502.

[44] BCTn, inc. 423, l. XIII, cap. 54 alla fine del cap, con segno di richiamo, di mano Hinderbach: «Extat et alia quedam epist(u)la sive lex mundi ... quam reperi in quodam vetustissimo libro in quo sanctorum vite descripte erant et in legenda sancti Silvestri erat inserta ..., que sic incipit: «Constantinus augustus universo orbi romano cunctisque urbibus salutem ... Iohannes antistes Tridentinus manu propria exemplavit et inseruit».

[45] BCTn, ms W 116, c. 234v, a proposito di un monumento papale con epitaffio, «quem alibi signavi in epygrammatibus Romanis, quando eram Rome».

seconda, con il ricordo creativo, essa articolava una memoria retrospettiva, riguardante il passato, e una memoria 'prospettica', aperta al futuro e alla fama[46]: l'annotazione si rivolgeva ai contemporanei e ai posteri, come nel caso del recupero di un manoscritto, ricordato da Hinderbach ancora una volta alla terza persona singolare («Iohannes episcopus Tridentinus manu sua annotavit pro memoria posterorum»[47]) o di una disposizione liturgica non attuata, la cui esecuzione egli affidava ai successori: «... successoribus nostris faciendum consulimus ...».

Quella dei *marginalia* hinderbachiani è una struttura narrativa segnata dall'affettività. Dolore e sdegno: «che delitto orrendo e abominevole!» («proeh facinus horrendum et abhominabile!»), esclama Hinderbach a proposito della prostituzione degli efebi[48], e «proeh indignum et horrendum!» ripete nel leggere le violenze dei laici contro il clero all'epoca della riforma gregoriana[49]. La lettura provoca in lui spavento e meraviglia: «horrendum istud»[50], «mirandum et stupendum istud de illusione dyabolica»[51]; desta ammirazione («pulchrum istud atque verissimum est», «pulcherrimum hoc et mirabile dictum Basilii»[52]); suscita curiosità («quere quis fuit iste»[53]), sollecita partecipazione: quando all'epoca merovingia Gunilde, accusata di adulterio e quindi scagionata tramite l'ordalia, ripudia il marito, Hinderbach esclama: «Et bene!»[54].

I margini diventano allora spazio per l'espressione emotiva e i *marginalia* fonte privilegiata per una possibile storia delle emozioni. Si apre una

[46] O.G. OEXLE, *Memoria als Kultur*, in O.G. OEXLE (ed), *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995, p. 32; e J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it., Torino 1997, p. 35 (ed. orig. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*), München 1992.

[47] Trento, Museo provinciale d'Arte, ms 1777. Nota ora scomparsa: cfr. M. WELBER, «*Johannes Hinderbach rerum vetustarum studiorus*». *Vita e cultura del vescovo di Trento Giovanni IV Hinderbach*, tesi di laurea, Università Cattolica del S. Cuore, Milano, a.a. 1969-1970, p. 284.

[48] BCTn, ms 1779, c. 380.

[49] BCTn, inc. 424, l. XXV, cap. 45.

[50] BCTn, inc. W 116, c. 231v.

[51] BCTn, inc. 424, l. XXVII, cap. 2.

[52] Rispettivamente BCTn, inc. 424, l. XXIV, cap. 98 e inc. 423, l. X, cap. 83.

[53] BCTn, ms 1558, c. 92 e cfr. ms W 3498, c. 220: «... quare vellem scire unde vel qua occasione id accidisset».

[54] BCTn, inc. 424, l. XXV, cap. 17.

nuova pista d'indagine, tanto più promettente in quanto, a differenza dei testi prevalentemente altomedievali presi in considerazione dai recenti studiosi della *History of the Emotions*[55], nei *marginalia* l'emozione non è rappresentata, non è oggetto di narrazione, ma sperimentata, si direbbe, in presa diretta. Certo le emozioni di Hinderbach non sono «pure»[56], non sono gesti più o meno spontanei né manifestazioni fisiologiche incontrollate (sudore, tremore, batticuore), ma sono soggette alla mediazione dello scritto, con un innegabile bagaglio di «testualità»; fenomeni «preverbali»[57], esse vengono espresse verbalmente e per iscritto, mediate dal linguaggio e dalla lingua (latina). Si tratta in ogni caso di una testualità ben diversa da quella di un testo agiografico altomedievale, e l'esclamazione scandalizzata di Hinderbach è ben altro dall'ira e dal furore regi 'narrati', oggetto di analisi sofisticata da parte di Barbara Rosenwein o di Gerd Althoff[58]. Le emozioni fissate nei *marginalia* non risultano esclusivamente funzionali né ad un uso sociale né alla comunicazione secondo precise convenzioni, come le emozioni espresse dai gesti e dai rituali indagati da Gerd Althoff[59]: la dimostrazione delle emozioni come forma strutturata di comunicazione[60]. Il ruolo delle convenzioni non si può escludere – abbiamo appena citato i panni dell'*antistes* che Hinderbach indossa volentieri anche nei *marginalia* –, ma anch'esso rientra nel carattere 'cognitivo' e 'costruttivo' che rivelano le emozioni hinderbachiane. Secondo le ricerche più recenti, la capacità fisica e

[55] Si veda il dibattito introdotto da C. CUBITT, con contributi di B.H. ROSENWEIN, S. AIRLIE, M. GARRISON e C. LARRINGTON, in «Early Medieval Europe», 10, 2001, pp. 225-256.

[56] Cfr. B.H. ROSENWEIN, *The Places and Spaces of Emotion*, in *Uomo e Spazio nell'alto medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'Alto medioevo, 50), Spoleto 2003, p. 510.

[57] *Ibidem.*

[58] B.H. ROSENWEIN, *Worrying about Emotions in History*, in «The American Historical Review», 107, 2001, 3, pp. 821-845, distribuito in formato digitale da «Reti medievali», alle note 78-83. Sull'«ira», si vedano i contributi raccolti in B.H. ROSENWEIN, *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca - London 1998.

[59] Cfr. G. ALTHOFF, *Empörung, Tränen, Zerknischung: 'Emotionen' in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters*, in «Frühmittelalterliche Studien», 30, 1996, pp. 60-79; dello stesso autore si vedano inoltre, *«Ira regis»: Prolegomena to a History of Royal Anger*, in B.H. ROSENWEIN, *Anger's Past*, cit., pp. 59-74; *Demonstration und Inszenierung: Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit*, in «Frühmittelalterliche Studien», 16, 1982, pp. 363-379; *Spielregeln der Politik im Mittelalter*, Darmstadt 1997. L'impostazione di Gerd Althoff è discussa da B.H. ROSENWEIN, *Worrying*, cit., note 73-74; e da S. AIRLIE, *The History of Emotions and Emotional History*, in «Early Medieval Europe», 10, 2001, pp. 236-237, nota 8 (sui pericoli del «riduzionismo»).

[60] Così S. AIRLIE, *The History of Emotions*, cit., p. 236.

mentale di provare emozioni è generalizzata, ma i modi in cui esse vengono suscitate, sentite ed espresse dipende sia da inclinazioni individuali sia da norme culturali[61]; in questa prospettiva, le emozioni hinderbachiane sono interpretabili come parte di un processo di percezione e di valutazione, presuppongono un giudizio di valore su quanto è buono o cattivo per sé o per il proprio ambito di vita associata[62]; in quanto base per il comportamento morale e sociale, esprimono la «prontezza all'azione», con risposte tratte dal repertorio culturale disponibile[63].

Gli esempi addotti mostrano vividamente la cultura clericale e le regole sociali che sollecitarono le emozioni di Hinderbach: la prostituzione degli efebi e la violenza nei confronti dei chierici, lo sdegno per una regina che si comportava da volgare prostituta[64], il *dolor* nel ricordare la concubina di un vescovo suo collega presso la curia imperiale[65]. Insieme con l'*ira Dei*, colta e sottolineata da Hinderbach in molti testi narrativi[66], o la frequente sorpresa dell'Hinderbach-lettore, espressa nel *miraculum* e nel *mirandum*, il *perfidus*, il «maiale» o il «cane» rivolto a Turchi o Ebrei[67] permettono di stilare il catalogo emotivo di Hinderbach e il suo «stile» di espressione (non esente da *topoi*)[68], di ipotizzare quindi un'appartenenza plurima a «comunità emotive» diverse, secondo la proposta di Barbara Rosenwein[69], ovvero, più banalmente, le dimensioni molteplici di una personalità complessa, i suoi «mondi interiori» all'interno di un contesto emotivo culturalmente dato[70].

[61] B.H. ROSENWEIN, *Worrying*, cit., nota 65.

[62] *Ibidem*, note 63-64; e C. LARRINGTON, *The Psychology of Emotion and Study of the Medieval Period*, in «Early Medieval Europe», 10, 2001, pp. 252-253.

[63] C. LARRINGTON, *The Psychology of Emotion*, cit., p. 252.

[64] BCTn, inc. 424, l. XXVII, cap. 128.

[65] BCTn, inc. 424, l. XXV, cap. 18: «... et multum de hoc miravi et maxime indolui».

[66] Cfr. D. RANDO, *Dai margini la memoria*, cit., pp. 331-335.

[67] *Ibidem*, pp. 433-439 e 478.

[68] Sul *topos*, sulla citazione e sul *cliché* erroneamente considerati antitetici all'espressione e alla comunicazione di sentimenti 'autentici', M. GARRISON, *The Study of Emotions in Early Medieval History: some Starting Points*, in «Early Medieval Europe», 10, 2001, pp. 245-247.

[69] B.H. ROSENWEIN, *Worrying*, cit., note 76-77; e, della stessa autrice, *The Places and Spaces of Emotion*, cit., pp. 524-525.

[70] Così M. GARRISON, *The Study of Emotions*, cit., p. 243.

## 3. *La riflessione nello specchio*

Proprio questo tipo di scrittura continua, ripetuta, quasi ossessiva, che attinge alla memoria ed esprime l'emozione, può essere letto in prospettiva ermeneutica ancora più ardita: quella cioè di considerare le note lasciate da Hinderbach quale espressione di un dialogo con se stesso, cioè di quel dialogo interiore cui studi recenti hanno assegnato una precisa funzione cognitiva[71]: il cosiddetto dialogo interiore porta alla costruzione di teorie e concetti di sé (*Selbsttheorien*), che hanno lo scopo di costruire la percezione di sé e della propria consistenza (*Selbstwertgefühl*), di sostenerla e mantenerla. Non a caso esso svolge una funzione centrale per la modificazione cognitiva del comportamento e nella terapia razionale-emotiva, in cui le emozioni negative sono demolite attraverso modificazioni del dialogo interiore.

Il dialogo con se stesso si espresse non solo nelle numerose glosse inaugurate da: *cogita*, *nota tu*, *quere*, ma si sviluppò nella riflessione su fatti e personaggi, in un tessuto narrativo dal carattere intimo, diaristico. Emerge così un'altra dimensione della scrittura sui margini: la dimensione autobiografica. È stato detto che l'interiorità e l'individualità moderne si possono manifestare solo laddove l'uomo si costituisce come testo e nel testo, quando cioè l'Io diventa «foglio scritto»[72], autobiografia. Le postille di Hinderbach possono essere allora considerate proprio in questa direzione: le note, le loro correzioni e la loro accumulazione non solo come tracce del lavoro sul sé, ma anche come segni dell'esercizio del sé nel lavoro di testualizzazione, nell'autoriflessione che diventa scrittura. La messa per iscritto garantiva il dispiegamento di un'individualità interiorizzatasi, la quale a sua volta era frutto di una percezione nuova della propria soggettività[73].

Da più di vent'anni è stata individuata una stretta relazione fra l'analisi del sé dettata da motivazioni religiose e l'interesse autobiografico. Almeno dal XII secolo la nuova pratica della confessione avrebbe favorito la crescita dell'introspezione[74]. L'accento sull'intenzionalità e una nuova idea di respon-

[71] S. SCHMIDT, *Gedächtnis-Erzählen-Identität*, cit., p. 64.

[72] J. SCHLÄGER, *Das Ich als beschriebenes Blatt. Selbstverschriftlichung und Erinnerungsarbeit*, in A. HAVERKAMP - R. LACHMANN (edd), *Memoria. Vergessen und Erinnern* (Poetik und Hermeneutik, 15), München 1993, p. 320.

[73] A. HAHN, *Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 34, 1982, pp. 409, 411 e 418 ss. (confessione e prospettive biografiche).

[74] *Ibidem*, p. 408.

sabilità avrebbero comportato l'affinamento della sensibilità psicologica, il lavorìo introspettivo sarebbe stato la premessa al controllo interiore di sé[75]: «nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum ...», così Bonaventura raccomandava lo specchio dell'anima alla cura individuale della coscienza[76]. Proprio tale processo si può leggere in controluce nelle annotazioni di Hinderbach: la lettura e la meditazione come strumenti per l'introspezione e per il perfezionamento individuale, l'annotazione quasi come una confessione che, al pari del diario, permetteva l'autocertificazione[77].

La componente morale e religiosa propria di forme narrative che preludono al diario è fortemente presente nella scrittura di Hinderbach. Al testo sugli ipocriti che «non desiderano le sporcizie della carne e arrossiscono di fronte ad esse ma che, all'apparizione della carne davanti agli occhi, subito sono rapiti dal desiderio», Hinderbach si confessa: «anche tu sei di quelli» («et tu ex illis es»)[78]. Egli conosce bene le tentazioni della carne, e al passo che narra della fiamma della libidine scacciata dal pensiero tramite lo Spirito Santo, ingiunge a se stesso: «fa' anche tu lo stesso» («tu quoque fac simile!»)[79]. «Fa' lo stesso anche tu, che godi della dignità pontificale, e impara a non adulare i principi né a condiscere al peccato, ma a resistere loro in modo aperto»[80], s'impone Hinderbach; il quale, nel leggere della

[75] *Ibidem*, p. 420, sullo stretto nesso, nelle «puritanische Bekenntnisse», fra autocontrollo e introspezione, la quale a sua volta ha un carattere cognitivo.

[76] Il passo è il seguente: «speculationes subiectas propono, insinuans, quod parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum. Exerce igitur te, homo Dei, prius ad stimulum conscientiae remordentem, antequam oculos eleves ad radios relucentes, ne forte ex ipsa radiorum speculatione in graviorem incidas foveam tenebrarum»; SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente a Dio. Le scienze ricondotte alla teologia*, introduzione, traduzione, commento di E. MARIANI, Vicenza 1984, p. 39. Cfr. A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio. Lineamenti di una storia simbolica*, Milano 1991, p. 151.

[77] A. HAHN, *Zur Soziologie der Beichte*, cit., p. 420: il diario come «biographische Selbstverwisserung». Cfr. A. CICCHETTI - R. MORDENTI, *La scrittura dei libri di famiglia*, cit., p. 1159, nota 8.

[78] BCTn, ms 1556, c. 442.

[79] BCTn, inc. 422, l.VI, cap. 103: «... Tunc spiritus Domini descendit in mentem militis et excussit de cogitatione eius flammam libidinis», a margine di mano Hinderbach: «tu quoque fac simile!».

[80] BCTn, inc. 423, l. XVII, cap. 54: «ut legem possit prevaricare divinam ...» a margine di mano Hinderbach: «tu quoque fac simile, qui es in pontificali dignitate, et disce non adulandum principibus nec aquiescendum cum peccato, sed in faciem eis resistendum». E già al cap. 52, «de pretiosa veste erubesco», a margine di mano Hinderbach segno di attenzione verticale e: «Tu quoque fac simile, quia non decet pontifices purpura et bisso nisi

necessità di mantenere la fortezza d'animo contro le delizie, gli onori e le ricchezze terrene, si annota a margine: «nota tu, prelate et princeps aliorum!»[81].

«Et tu ex illis es», «tu quoque fac simile»: attraverso la lettura Hinderbach esercitava l'introspezione e la disciplina degli affetti. In tale direzione si spiega l'insistenza con cui egli riporta a margine di alcuni suoi manoscritti l'apoftegma delfico: «conosci te stesso». Lo ripropone in lettere greche capitali, lui che probabilmente non sapeva il greco, lo inserisce a commento di più di un testo, ad esempio laddove s'invita a conoscere se stessi per poter conoscere Dio[82]. E l'appello, in una splendida capitale libraria latina e greca, circonda uno specchio che è conservato nel Castello del Buonconsiglio e che è stato attribuito appunto a Hinderbach[83]. Tale possibile committenza mi pare altamente significativa: lo specchio giungeva all'ultimo medioevo carico di valenze simboliche[84], come metafora della conoscenza e cifra della 'leggibilità' del mondo – secondo Alano di Lilla, ogni creatura del mondo, «quasi liber et pictura, nobis est in speculum»[85]. Se il mondo e le creature erano leggibili come in uno specchio, a sua volta lo specchio fu metafora stessa del libro: un'arcana suggestione emana dall'ebraico *ghillayon* (specchio), che per gli scrittori talmudici era lo spazio bianco del liscio supporto che circondava il corpo della scrittura[86] – proprio i margini di cui stiamo parlando; più concretamente, non si contano le opere dal titolo di «Specchio»: gli *Specula* che volevano mostrare 'ciò che è' – sono le enciclopedie come lo *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais, da Hinderbach posseduto e postillato –[87], oppure 'ciò che dev'essere', ad

in altari et sacrificio adornari, quod est contra multos episcopos nostri temporis (scilicet) Strigonien. et plerisque ... Germanie, Hungarie et Polonie, ubi [da «scilicet» aggiunto nel margine superiore con altro inchiostro], qui more secularium principum in ampollosis et luxis vestibus incedunt et familiam suam induunt, quod utique in ecclesia Dei inter cetera absurda esset reformandum ...».

[81] BCTn, ms 1556, c. 460.

[82] BCTn, inc. 242, c. 28 e cfr. c. 26v; BCTn, ms 1779, c. 512.

[83] È uno specchio in pietra di paragone, descritto e valorizzato da G. DELLANTONIO, *«In viridario novo Castri Boni Consilii». Architettura e umanesimo al tempo di Johannes Hinderbach*, in E. CASTELNUOVO (ed), *Il castello del Buonconsiglio*, II: *Dimora dei Principi Vescovi di Trento: persone e tempi di una storia*, Trento 1996, pp. 81-83.

[84] A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio*, cit.

[85] *Ibidem*, p. 158.

[86] *Ibidem*, p. 156.

[87] BCTn, inc. 422-424.

esempio lo *Speculum clericorum* di Alberto di Diessen[88], ugualmente da Hinderbach posseduto. L'elegantissimo specchio del Buonconsiglio, con il suo «gnothi seauton idest cognosce te ipsum», diventa allora metafora per il nostro vescovo, impegnato a scrutare se stesso nello spazio della memoria, a riflettersi nello specchio, negli *Specula*, nelle postille[89].

88 BCTn, ms 1578.

89 Contributo licenziato nel 2003.

# Reisen, Wahrnehmen, Erinnern

## Zur Funktion der Memoria für die Konstitution von Erfahrungswissen am Beispiel der «Historia Mongalorum» des Johannes de Plano Carpini

von *Marina Münkler*

### 1. *Einleitung*

Mit der Trias von Reisen, Wahrnehmen und Erinnern sind jene drei Elemente benannt, die konstitutiv sind für die Definition des Reiseberichts, dessen allgemeinste Bestimmung besagt, ein Reisebericht sei der Bericht oder die aufgeschriebene Erinnerung dessen, was der Reisende auf einer Reise wahrgenommen habe. Diese allgemeine Definition trifft zunächst keinerlei Festlegungen im Hinblick darauf, zu welcher Zeit und unter welchen Bedingungen die dem Bericht zugrundeliegende Reise stattgefunden oder wohin sie geführt hat, in völlig fremde oder einigermaßen vertraute Gebiete; sie ist auch neutral hinsichtlich der Frage, ob und in welcher Weise die Wahrnehmung des Reisenden gesteuert ist, welchen Wahrnehmungsmustern und Beschränkungen sie unterliegt, und sie läßt auch die Frage außen vor, was der eigentliche Gegenstand des Berichts ist, die Erinnerung an das auf der Reise Gesehene oder Erlebte, d.h. die wahrgenommene Außenwelt, oder die Befindlichkeit des reisenden Subjekts in der Konfrontation mit dem Fremden. Überdies läßt die Definition des Reiseberichts offen, wann und wie der Reisende aufschreibt, was er auf seiner Reise gesehen oder erlebt hat, welcher Anordnung er dabei folgt, etwa einer chronologischen oder einer systematischen, und wie er beschreibt, d.h. welcher rhetorischer Mittel er sich dabei bedient.

Die Überlegungen dieses Vortrages gehen zurück auf meine Dissertation (*Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts*, Berlin 2000). Ich habe sie hier in leicht veränderter Form, insbesondere in Auseinandersetzung mit den kritischen Einwänden Johannes Frieds, dem ich an dieser Stelle für seine ausführliche Beschäftigung mit meinen Thesen zur Funktion der aristotelischen Kategorienlehre für die Beschreibung der Mongolen bei Johannes de Plano Carpini ausdrücklich danken möchte, noch einmal zur Diskussion gestellt.

Trotz all dieser Probleme läßt sich mit dieser Minimaldefinition des Reiseberichts vieles gewinnen, wenn man sie mit einzelnen Berichten konfrontiert, um zu sehen, wie die Leerstellen dieser Definition konkret ausgefüllt worden sind. Ein besonders aufschlußreiches Beispiel für die enormen Möglichkeiten des Reiseberichts, Wissen zu organisieren und Erfahrung zu produzieren, liefert die zwischen 1245 und 1247 entstandene *Historia Mongalorum* des Franziskanerbruders Johannes de Plano Carpini, der mit seinem Bericht über das auf seiner Reise in die Mongolei Gesehene und Gehörte als einer der vielleicht wichtigsten Vorläufer der modernen Ethnologie angesehen werden kann, auch wenn er in der Geschichte des Faches bislang nicht hinreichend gewürdigt worden ist. Carpini betrieb eine Form der Feldforschung, deren holistisches Prinzip weit über das hinausging, was sich mit dem Begriff «Reisebericht» üblicherweise verbindet. Sein Augenzeugenbericht über die Mongolen war der erste Bericht, der es sich zur Aufgabe machte, aufgrund eigener Beobachtung ein völlig fremdes Volk in seiner ganzen komplexen gesellschaftlichen und kulturellen Struktur zu beschreiben.

## 2. *Die Voraussetzungen: Der mongolische Vorstoß nach Westen und die europäische Reaktion*

Seit den 1230er Jahren, als die Mongolen sich anschickten, nach der Eroberung großer Teile Ostasiens immer weiter nach Westen vorzustoßen, drangen wiederholt Nachrichten über ein schreckenerregendes Volk nach Europa, das sich anschicke, nach er Weltherrschaft zu greifen. Wurden diese Nachrichten in Westeuropa zunächst noch mit einiger Indifferenz betrachtet, so änderte sich dies in den Jahren 1238 und vor allem 1241, als die Mongolen bei Liegnitz ein schlesisch-polnisches und gleichzeitig am Sajò ein ungarisches Heer vernichtend schlugen. Von da an war sowohl der Kurie als auch dem Kaiser klar, daß man mehr über dieses grauenhafte Volk in Erfahrung bringen mußte, als die seinem Eroberungssturm vorauseilenden Schreckensbotschaften zu liefern vermochten. Nachdem die Mongolen bis nach Mitteleuropa vorgestoßen waren, bedurfte es genauerer Informationen als jener Nachrichten, die fragmentarisch und vermischt mit Hilferufen von den Kirchen des Ostens nach Westeuropa gelangten , um die «wie Gottes zornflammender Blitz», «wie ein Wirbelwind»[1] über

[1] So MATTHAEUS PARISIENSIS in seiner *Chronica maiora*, IV, S. 113. Nahezu gleichlautend beschreibt auch Friedrich II. in seinem berühmten Tartarenmanifest das plötzliche Auftauchen der Mongolen. Vgl. J. FRIED, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert*, in «Historische Zeitschrift»,

Osteuropa herfallenden Völker einordnen, die Abfolge ihrer gewaltigen Siege begreifen und ihre geschichtsteleologische Bedeutung erklären zu können. Zwar boten die überlieferten Quellen mit ihren Beschreibungen der Völker des Ostens durchaus eine gewisse Orientierung, aber die Ereignisse wurden doch als zu einschneidend wahrgenommen, um sich mit der üblichen Methode des Ein- und Zuordnens einfach begnügen zu können. Das hing nicht nur mit den tatsächlichen Ereignissen zusammen, sondern auch mit den seit dem Beginn des dreizehnten Jahrhunderts sich zunehmend verbreitenden eschatologischen Strömungen, die das nahe Weltende prophezeiten[2]. Durch das Auftauchen der mongolischen Reiterhorden aus eben jener Himmelsrichtung, aus der man die Völker der Apokalypse erwartete, ihr fremdartiges Aussehen, die von ihnen berichteten Grausamkeiten und ihre große Zahl schienen sich die Prophezeiungen der Apokalyptiker eindeutig zu bestätigen. Wenngleich die Kirche einen großen Teil der eschatologisch-chiliastischen Strömungen als häretisch verurteilt hatte, konnte doch auch sie sich nicht der Frage entziehen, ob sich nicht doch der Antichrist anschickte mit seinen Völkern die Welt zu erobern. Waren jene unaufhaltsam scheinenden Horden, denen bei Liegnitz ein großes europäisches Ritterheer zum Opfer gefallen war, nur eines der verschiedenen Heidenvölker, die von jeher aus dem Osten nach Europa gedrängt waren, oder handelte es sich bei ihnen um die geweissagten Völker der Apokalypse, die Vorboten des Weltendes?

Um den Zustand der Ungewißheit zu beenden und zugleich gegenüber dem Kaiser seinen Suprematieanspruch in der Fürsorge für die gesamte Christenheit und ihrer Vertretung nach außen nachdrücklich geltend zu machen, griff Innozenz IV. auf ein Mittel zurück, das zwar seit der Antike als eines der verläßlichsten zur Beschaffung genauer Informationen gegolten hatte und seit dem Beginn der Kreuzzüge auch im Umgang mit feindlichen

243, 1986, S. 287-332, hier S. 291. Grundlegend zur Verbreitung der Nachrichten über die Mongolen im lateinischen Westen sind die Arbeiten von G.A. BEZZOLA, *Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220-1270). Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen*, Bern - München 1974, sowie F. SCHMIEDER, *Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlands vom 13. bis in das 15. Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 16), Sigmaringen 1994.

[2] Zu den Endzeiterwartungen im 13. Jahrhundert und ihrer Bedeutsamkeit für den Aufstieg der Naturwissenschaften vgl. J. FRIED, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft*, München 2001; zu den apokalyptischen, insbesondere den joachimitischen Strömungen des 13. Jahrhunderts, die das Ende des zweiten Reiches für 1260 erwarteten vgl. auch die ältere Arbeit von H.M. SCHALLER, *Endzeit-Erwartungen und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts*, in M. KERNER (Hrsg.), *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 1982, S. 303-331.

Mächten gründlich erprobt war, hier aber einen anderen Status hatte: die Aufnahme diplomatischer Kontakte. Auf den Johannistag 1245 berief er ein Konzil nach Lyon ein, in dessen Mittelpunkt drei zentrale Themen standen: die Absetzung des Kaisers, die Ausrufung eines neuen Kreuzzugs gegen die Sarazenen und die Erörterung von Mitteln und Wegen zum Schutze der Christenheit vor den Tartaren und anderen Verächtern des christlichen Glaubens. Noch bevor das Konzil zusammentrat, sandte Innozenz vier Gesandtschaften, zwei auf dem Weg über Osteuropa und zwei weitere über das Heilige Land, zu den Tartaren, um diplomatischen Kontakt mit ihnen aufzunehmen, ihre Absichten zu erforschen und vor allem zu erkunden, wer dieses Volk sei[3]. Die Franziskaner Laurentius von Portugal[4], dessen Beglaubigungsschreiben auf den 5. März 1245, und Johannes de Plano Carpini, dessen Beglaubigungsschreiben auf den 13. März 1245 datiert ist, reisten über Osteuropa, die Dominikaner Ascelin von Cremona und Andreas von Longjumeau, deren Beglaubigungsschreiben nicht überliefert sind, über das Heilige Land[5].

Das Verfahren war ebenso paradox wie innovativ, denn es stellte die Grundsätze diplomatischer Kontakte auf den Kopf: Diplomatische Kontakte findet man eigentlich erst auf der Ebene elaborierter Kulturbeziehungen, und sie weisen überdies im Vergleich mit den anderen Formen der Kulturbeziehungen, Handel und Mission, den höchstmöglichen Grad

[3] Vgl. I. DE RACHEWILTZ, *Papal Envoys to the Great Khans*, London 1971, S. 84 ff.

[4] Verschiedentlich ist in der Forschung die Annahme vertreten worden, Laurentius habe seine Legation nicht angetreten, weil er bereits am 7.7.1246, also ein gutes Jahr später, zum Legaten für den Vorderen Orient ernannt wurde. Vgl. P. PELLIOT, *Les Mongols et la Papauté*; J. RICHARD, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age*, S. 70 f. Dagegen hat Johannes Fried jedoch eingewandt, daß Laurentius zu diesem Zeitpunkt durchaus wieder hätte zurück sein können, und verweist ergänzend auf einen bis dahin nicht beachteten Brief von Innozenz an den Bulgarenherrscher Koloman, in dem er diesen zur Rückkehr in den Schoß der katholischen Kirche und zur Unterstützung der zu den Tartaren und anderen Völkern reisenden Minoriten auffordert. In seinem Inhalt entspricht der Brief den Geleitschreiben, die den anderen Gesandten mitgegeben worden sind, und da Carpini über Polen, Andreas von Longjumeau und Ascelin über das Heilige Land reisten, kommt als Überbringer des Schreibens nur Laurentius in Frage. Vgl. J. FRIED, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit*, S. 303, Anm. 65.

[5] Zu den Gesandtschaftskontakten und -briefen vgl. I. DE RACHEWILTZ, *Papal Envoys to the Great Khans*; K.E. LUPPRIAN, *Die Beziehung der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihrer Briefwechsel*, Città del Vaticano 1981; der Text des Begleitbriefes für Laurentius von Portugal dort S. 142-145, für Carpini S. 146-149. Zu den Gesandtschaften der Dominikaner Andreas von Longjumeau und Ascelin, vgl. E. LUPPRIAN, *Die Beziehung der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern*, S. 41-45 sowie S. 53-55.

an Institutionalisierung und Ritualisierung auf. Anders als umherziehende Missionare und Händler brauchen Diplomaten ein konkretes Reiseziel und einen Adressaten, an den die diplomatische Botschaft gerichtet werden kann. Diplomatische Kontakte setzen damit eine zumindest vage Kenntnis der Herrschaftsorganisation des adressierten Volkes voraus, denn sie implizieren immer die Anerkennung einer herrschaftlichen Organisation. Die Aufnahme diplomatischer Kontakte steht daher in der Regel am Ende einer langen Reihe von Kulturkontakten, die schließlich auf eine institutionelle Ebene gehoben werden[6]. Dazu bedarf es nicht unbedingt friedlicher Kulturbeziehungen; diplomatische Kontakte kann es, das zeigt nicht zuletzt der Gesandtschaftsaustausch zwischen Sarazenen und Kreuzfahrern, auch zwischen verfeindeten Imperien oder kriegführenden Parteien geben. Die diplomatischen Kontakte zwischen der Kurie und verschiedenen sarazenischen Herrschern beruhten aber zumindest insoweit auf einer Vertrautheit mit dem Gegenüber, daß man ihn in ein weltgeschichtliches und geopolitisches Schema einordnen und seine Ziele und Interessen einschätzen konnte. Auf der Ebene der formalen Diplomatik zeigt sich das etwa daran, daß die Schreiben mit einer adressatengerichteten *inscriptio* anhoben, die zu den Grundelementen diplomatischer Sendschreiben gehört, weil man über die Herrschaftsorganisation der Sarazenen unterrichtet war, ihre Herrscher namentlich kannte und daher seine Gesandtschaftsbriefe gezielt adressieren konnte[7]. Im diplomatischen Kontakt mit den Mongolen wurde das diplomatische Instrumentarium regulärer Beziehungen dagegen im irregulären Raum des Unvertrauten eingesetzt.

In erster Linie diente die Diplomatie mit ihren zumindest auf Minimalformen gegenseitiger Anerkennung basierenden Formen von Beglaubigungs- und

6 Unter institutionalisierten Kulturkontakten soll hier nicht die Einrichtung ständiger Botschaften verstanden werden, deren Einrichtung in Europa erst seit dem 16. Jahrhundert aufkam, sondern die formalen und ritualisierten Kulturkontakte auf der Ebene institutionalisierter Herrschaft.

7 Vgl. etwa die verschiedenen bei E. LUPPRIAN, *Die Beziehung der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern* abgedruckten päpstlichen Gesandtschaftsbriefe, die bis zu diesem Zeitpunkt an islamische Herrscher gerichtet wurden. Sie sind immer an einen konkreten Adressaten gerichtet, haben in der Regel konkrete Anlässe, die von Kriegserklärungen (Nr. 3, S. 110 ff.) über Friedensangebote (Nrn. 18-19), Vorschlägen zum Gefangenenaustausch (Nr. 1, S. 106 f.), Aufforderungen, den christlichen Glauben anzunehmen (Nr. 7, S. 120 ff., Nr. 13, S. 128 ff. ), bis zu der Aufforderung reichen, der Almohadenkalif solle den Christen in seinem Reich die freie Ausübung ihres Glaubens gestatten, da der Papst ja auch dulde, daß unzählige Muslime im christlichen Herrschaftsgebiet ihren Glauben praktizierten (Nr. 5, S. 116 ff.). All diese Briefe zeichnen sich insgesamt durch eine grundlegende Kenntnis der Positionen des Gegenübers aus.

Sendschreiben, hier aber nicht der Ermahnung der Tartaren, von ihrem mörderischen Tun abzulassen, sondern vielmehr der Erkundung eines unvertrauten Gegenübers. Die Diplomatie war dazu nur ein Mittel und ihr Zweck war nicht in erster Linie Verständigung, sondern Verstehen. Ziel der Kontaktaufnahme waren nämlich nicht institutionalisierte Kulturbeziehungen, sondern die Beobachtung einer als fremd und bedrohlich empfundenen Kultur und ihre Beschreibung aufgrund der Augenzeugenschaft der Gesandten. Die Gesandten von 1245 wurden nicht gesandt, um Schreiben zu überbringen und entgegenzunehmen, sondern um beschreiben zu können; sie sollten erst erwerben, was Kulturkontakte auf institutioneller Ebene eigentlich voraussetzen: Wissen über denjenigen, mit dem man in Kontakt trat.

## 3. *Der erste Augenzeugenbericht: Die «Historia mongalorum» des Johannes de Plano Carpini*

Als Johannes de Plano Carpini an Allerheiligen 1247 zurückkehrte, überbrachte er dem Papst einen Brief des Großkhans, in dem dieser den Papst und alle christlichen Könige des Abendlandes aufforderte, sich an seinen Hof zu begeben, um sich zu unterwerfen[8]. Wichtiger und folgenreicher als dieses Schriftstück, das immerhin den mongolischen Weltherrschaftsanspruch dokumentierte, war jedoch der Bericht über die Mongolen, den Carpini dem Papst überreichte. Schon allein die Tatsache, daß Carpini seinen Auftraggeber nicht nur mündlich, sondern ausführlich schriftlich über seine Gesandtschaft unterrichtete, war für die diplomatischen Gepflogenheiten der Zeit ungewöhnlich und signalisiert, welche Bedeutung man den Informationen über die Tartaren beimaß. Üblicherweise überbrachten Gesandte lediglich Schriftstücke und informierten ihre Auftraggeber vorwiegend mündlich oder in Briefform über die gemachten Beobachtungen. Carpini jedoch übergab dem Papst einen systematisch in neun Teile gegliederten Bericht, den er noch auf der Rückreise niedergeschrieben hatte.

Carpini hatte darin festgehalten, was ihm auf seiner zweijährigen Reise zu den Mongolen aufgefallen war, wobei jedoch der Verlauf dieser Reise für die Anordnung des Berichts keine Rolle spielte. Carpini berichtete nicht in der Reihenfolge, in denen er die beschriebenen Gegenstände und Verhaltensweisen gesehen und erlebt hatte, sondern folgte einer systematischen Gliederung, die sich in erster Linie an den Erfordernissen orientierte, einen

[8] Vgl. zum Inhalt des Briefes M. MÜNKLER, *Erfahrung des Fremden*, S. 32.

sozialen Großverband so zu beschreiben, daß seine Besonderheiten ihn einorden- und verstehbar machten. Dazu gehörten in erster Linie die gesellschaftlichen Organisationsformen, die kulturellen Regeln, das Rechtssystem und die religiösen Riten. All dies beschrieb Carpini in seinem Bericht, und dazu folgte er einer Systematik, die den Bericht so wenig als Reisebericht erscheinen läßt wie etwa die Berichte moderner Ethnologen.

Der Bericht ist nach einzelnen Themenkomplexen gegliedert, die Carpini im Anschluß an den Prolog auflistet, damit seine Leser – bei denen es sich offensichtlich keineswegs nur um den Papst und Mitglieder der Kurie handeln sollte – sich leichter zurechtfinden könnten.

«Volentes igitur facta scribere Tartarorum, ut lectores valeant facilius invenire, hoc modo per capitula describemus. Primo quidem dicemus de terra, secundo de hominibus, tertio de ritu, quarto de moribus, quinto de ipsorum imperio, sexto de bellis, septimo de terris quas eorum dominio subiugarunt, octavo quomodo bello occurratur eisdem, ultimo de via quam fecimus et curia imperatoris et testibus qui in terra Tartarorum nos invenerunt»[9].

«Ich möchte meine Beschreibung der Taten der Tartaren in folgender Weise nach Kapiteln aufteilen, damit die Leser sich leichter zurechtfinden können: Zuerst rede ich vom Land, zweitens von den Menschen, drittens von den religiösen Gebräuchen, viertens von den Sitten, fünftens von ihrem Herrschaftsbereich (imperio), sechstens von den Kriegen, siebtens von den Ländern, die sie ihrer Herrschaft (dominio) unterworfen haben, achtens davon, wie man ihnen im Krieg begegnen soll, schließlich über den Weg, den wir genommen haben und über den Hof des Kaisers und die Zeugen, die uns im Land der Tartaren getroffen haben»[10].

Was Carpini hier als leserfreundliche Anordnung apostrophierte, entsprach einer Systematik, die er keineswegs allein erdacht hatte. So hatte das Konzil von Lyon an einem der Versammlungstage an einen, in einem Teil der Quellen als Erzbischof bezeichneten, Peter von Rußland eine Reihe von Fragen gerichtet, die bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit dem systematischen Aufbau des Berichts bei Carpini aufweisen[11]. Offensichtlich hielt man den in

[9] G. DI PIAN DE CARPINE, *Storia dei Mongoli* (künftig *Historia Mongalorum*), (Biblioteca del Centro per il Collegamento degli Studi Medievali e Umanistici nell'Università di Perugina, 1) Spoleto 1989, S. 229.

[10] Die Zitate der deutschen Übersetzung folgen der Ausgabe von F. SCHMIEDER, *Johannes de Plano Carpini, Kunde von den Mongolen 1245-1247*, übersetzt, eingeleitet und erläutert von F. Schmieder (Fremde Kulturen in alten Berichten, 3), Sigmaringen 1997, S. 41.

[11] Über die Identität des Informanten ist nichts genaues bekannt. Seine Befragung durch das Konzil ist in zwei Quellen, nämlich bei Matthaeus Parisiensis und in den *Annales Burtonensis*, überliefert. Vgl. H. DÖRRIE (Hrsg.), *Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen: Die Missionsreisen des Fr. Julianus O.P. im Uralgebiet (1234/5) und nach Rußland (1237) und der Bericht des Erzbischofs Peter über die Tartaren* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen aus dem Jahr 1956, phil.-hist. Klasse, 6), Göttingen 1956,

einem Teil der Quellen als Erzbischof bezeichneten für einen zuverlässigen Kenner der Tartaren und versprach sich von ihm Informationen über die Herkunft und die Ziele der Tartaren, solange man noch nicht auf eigene Erkenntnisse zurückgreifen konnte. Der Fragenkatalog selbst ist zwar nicht erhalten, aber er läßt sich aus den in den *Annales Burtonensis* überlieferten Antworten rekonstruieren. Insgesamt unterteilt sich der Fragenkatalog über die Tartaren in neun Fragen: 1. *de origine*, 2. *de modo credendi*, 3. *de ritu colendi*, 4. *de forma vivendi*, 5. *de fortitudine*, 6. *de multitudine*, 7. *de intentione*, 8. *de observantia foederis*, 9. *de nuntiorum receptione*[12].

Die Übereinstimmungen zwischen beiden Gliederungen sind bemerkenswert und lassen den Schluß zu, daß Carpinis Beobachtungen durch einen ähnlichen, wenngleich umfangreicheren und präziseren Fragenkatalog gesteuert wurden, wie den, nach dem der russische Erzbischof befragt wurde. Carpini schrieb also nicht einfach auf, was ihm auf seiner Reise begegnete und ordnete es dann systematisch einer Reihe von Themenkomplexen zu, sondern er beobachtete gezielt, was ihm mit hoher Wahrscheinlichkeit an Fragen mit auf den Weg gegeben war, d.h. er arbeitete systematisch einen ähnlichen Fragenkatalog ab, wie den, den man Peter von Rußland vorgelegt hatte. Die Reihenfolge und die Zusammenstellung der einzelnen Themenkomplexe sind zwar nicht gänzlich identisch, aber es zeigen sich doch deutliche Übereinstimmungen. Der ersten Frage über die Herkunft der Tartaren entsprach bei Carpini die Beschreibung des Landes der Tartaren und seiner Bewohner, der zweiten Frage und dritten Frage über ihren Glauben und ihre religiösen Riten entsprach das dritte Kapitel, der vierten Frage über ihre Lebensweise entsprachen die Kapitel über ihre Sitten und ihre Herrschaft, der fünften und sechsten Frage über ihre Stärke und ihre Zahl entsprach das sechste Kapitel über ihre Kriege. In der Reihenfolge vertauscht sind bei Carpini gegenüber dem Fragenkatalog von Lyon die Frage nach der Behandlung von Verbündeten oder unterworfenen Völkern und die Frage nach den weiteren Absichten der Tartaren, wobei diese Frage auch inhaltlich modifiziert ist, denn Carpini behandelt sie unter der Überschrift, welche Maßnahmen man gegen die Absichten der Tartaren ergreifen müsse. Die neunte Frage schließlich, *de nuntiorum receptione*, beantwortete Carpini mit dem Bericht über seine eigene Gesandtschaftsreise, ihren Verlauf und seine Aufnahme auf den

S. 125-202, hier S. 187-194. Vgl. auch G. ANDRI BEZZOLA, *Die Mongolen in abendländischer Sicht*, S. 113-115.

12 Vgl. H. DÖRRIE (Hrsg.), *Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen*, S. 187-194.

Stationen des Weges und am Hofe des Großkhans. In diesem Kapitel kommt Carpini der landläufigen Vorstellung, ein Reisebericht müsse den Verlauf der Reise abbilden, am nächsten. Freilich hat auch die Ordnung dieses Teils eine andere Funktion als nur den chronologischen Verlauf der Reise abzubilden: Carpini fungierte hier selbst als der exemplarische Fall der Gesandtenaufnahme, an dessen Behandlung sich das Verhalten der Tartaren gegenüber den Gepflogenheiten des Völkerrechts ablesen ließ[13].

Gegenüber dem Fragenkatalog des Konzils von Lyon erreichte Carpinis Bericht jedoch eine erheblich höhere Komplexität, denn er folgte nicht nur der vorgegebenen Systematik, sondern untergliederte die einzelnen Fragen nach ihren jeweiligen Spezifika und Differenzen und gelangte auf diese Weise zu einem sehr viel tiefenschärferen Bild als es der russische Erzbischof, der zweifellos aus eigener Anschauung sprach, zu vermitteln vermochte. In seinem Bericht spezifizierte er die Fragen zu Beschreibungskomplexen, die in sich noch einmal systematisch untergegliedert waren, und stellte diese Gliederung an den Anfang jedes Kapitels. So unterteilte er etwa das Kapitel über die Sitten der Tartaren in vier Abschnitte:

«Dicto de ritu, dicendum est de moribus, de quibus tractabimus isto modo: primo dicemus de bonis, secundo de malis, tertio de cibis, quarto de consuetudinibus»[14].

«Nach den religiösen Gebräuchen soll über die Sitten berichtet werden, und das will ich in folgender Weise tun: Zuerst spreche ich über die guten, dann über die schlechten Sitten, drittens über die Speisen, viertens über die Gewohnheiten»[15].

In dieser Weise ging Carpini bei jedem einzelnen Kapitel vor und differenzierte zwischen einzelnen Aspekten des jeweiligen Gegenstandes, die er neben- und, wie bei den Sitten der Tartaren, teilweise gegeneinanderstellte, so daß die Einzelheiten wie Differenzen und Disparatheiten seiner Beobachtungen systematisch aufgenommen wurden. Carpinis Untergliederung bezog sich damit auf qualitative Merkmale und distinkte Bestandteile des jeweiligen Oberbegriffs. Seine Beschreibung umfaßte nicht nur die Erscheinung und

[13] Carpinis 9. Buch ist erst in der zweiten Fassung des Berichts überliefert und könnte daher auch als Beglaubigungselement der vorangehenden *Historia mongalorum* gedeutet werden. Vgl. dazu F.E. REICHERT, *Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 15), Sigmaringen 1992, S. 71. Zu den beiden Redaktionen vgl. M.C. LUNGAROTTI, *Le due redazioni dell'«Historia Mongalorum»*, in *Historia Mongalorum*, S. 79-92; sowie E. MENESTÒ, *Prolegomena*, II: *La Tradizione manoscritta*, in *Historia Mongalorum*, S. 100- 217, hier S. 105 ff. Das neunte Kapitel muß aber sicher auch im Zusammenhang mit dem Fragenkatalog gesehen werden, dessen neunte Frage *de nuntiorum receptione* lautete.

[14] *Historia Mongalorum*, S. 245.

[15] F. SCHMIEDER, *Kunde von den Mongolen*, S. 55.

die auffälligsten Merkmale der Mongolen, sondern beschrieb mit ihrem Territorium, ihren Wirtschaftsformen und ihrer Herrschaftsorganisation sowohl ihre Zivilisation als auch, mit ihren Sitten, Lebensgewohnheiten und religiösen Riten, ihre Kultur. Carpini übertrug, was er gesehen und erfragt hatte, in die Ordnung einer Gliederung, die das Gesehene aus der Kontingenz der Einzelbeobachtungen in eine systematische Deskription überführte.

## 4. *Die Systematik der Beschreibung und die aristotelische Kategorienlehre*

Auf die Frage nach der Systematik dieser Deskription und der sie steuernden Fragestellung ist erstmals Johannes Fried in seinem Aufsatz «Auf der Suche nach der Wirklichkeit» eingegangen. Fried hat zu Recht betont, daß der Fragenkatalog sehr präzise und umfassend die wesentlichen Kriterien zur Erfassung eines sozialen Großverbandes bereitstellt und von daher die Frage aufgeworfen, auf welcher Grundlage ein solcher Katalog entstanden sein könnte. Seine These ist, daß die Scholastik, der man wie wohl wenigen Wissenschaften Realitätsferne vorgeworfen hat, mit ihrer Methode der systematischen Zergliederung von Fragestellungen entscheidend zur Entwicklung des Beschreibungsrasters beigetragen habe[16]. «Der 'Frageweg', die Methode eines von 'natürlicher Vernunft' gesteuerten Fragens oder die *via rationis,* wie Thomas von Aquin sie nennt, führt längst zu allen Wissenschaften und weit über diese hinaus»[17]. «Man ahnt im Hintergrund solchen Fragens durchaus die aristotelische Kategorienlehre, noch mehr die rhetorischen Fragemuster und die solche Fragen längst in einen Fächer von Unterfragen dividierende Zirkumstanzenlehre der Scholastik ... Die Scholastik erwies sich als höchst praktische Wissenschaft»[18]. Fried veranschlagt meines Erachtens die Funktion der aristotelischen Kategorienlehre jedoch als zu gering und übersieht ihre entscheidende Bedeutsamkeit für die Wissensorganisation über unbekannte Gegenstände, wohingegen er die Zirkumstanzenlehre zu sehr in den Vordergrund rückt. Gerade die Zirkum-

[16] Vgl. J. FRIED, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit*, S. 304. Zur *quaestio* als logischem Beweisverfahren vgl. A. DE LIBERA, *Die Rolle der Logik im Rationalisierungsprozeß des Mittelalters*, in K. FLASCH - U. REINHOLD JECK, *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997, S. 110-122, hier S. 114-116. Vgl. auch M. BORGOLTE, *Europa entdeckt seine Vielfalt 1050-1250* (Handbuch der Geschichte Europas, 3), Stuttgart 2002, S. 300.

[17] J. FRIED, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit*, S. 305.

[18] *Ibidem*, S. 316.

stanzenlehre fragte ja nicht nach dem Charakter des Menschen, sondern nach den Umständen seines – in erster Linie sündhaften – Handelns, d.h. sie suchte nach Begründungen, die eine Entscheidungshilfe dafür zu liefern vermochten, ob eine Sünde von besonderer Schwere oder teilweise aus den Umständen entschuldbar war[19]. Deshalb scheint mir die Beziehung zu den sieben Zirkumstanzen, die in dem berühmten, fälschlich Cicero zugeschriebenen, aber nichtsdestoweniger mnemotechnisch bedeutsamen Hexameter «quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando», durch deren Frageform zwar naheliegend, von den Fragegründen her betrachtet aber eher fernliegend zu sein. Es ging ja eben nicht darum, das Verhalten der Mongolen begreifbar und unter Umständen entschuldbar zu machen, sondern darum zu ergründen, wer die Mongolen oder Tartaren waren, ob sie tatsächlich dem *tartarus* entsprungen waren und ob sie das kommende Weltende signalisierten. Auch die Überschneidungen mit den rhetorischen Beweismitteln und den Topoi, deren Untergliederung schon bei Aristoteles den Akzidentien der Kategorienlehre gleicht, sind zwar unstreitig, aber die rhetorischen Topoi haben eine argumentative Funktion, sie dienen der Unterstützung von Beweisführungen, wohingegen den Kategorien eindeutig eine wissensorganisierende Funktion zukommt[20].

Diese wissensorganisierende Funktion erlangten sie vor allen Dingen dadurch, daß sie durch die Beschreibung einzelner Aspekte eines Gegenstandes Schlußfolgerung hinsichtlich seiner Substanz zuließen. In seiner Schrift *Die Kategorien* hatte Aristoteles die möglichen Aussagen über einzelne Gegenstände auf oberste, nicht auseinander ableitbare Aussageformen, die Kategorien, zurückgeführt, die ein Seiendes als Substanz, der bestimmte Prädikate zugeschrieben werden können, beschreibbar machten. Mit Hilfe von zehn Kategorien läßt sich nach Aristoteles jeder Gegenstand beschreiben, wobei die Kategorien keine ontologischen Gattungsbegriffe sind, sondern Aussageformen. Die Kategorien umfassen also das, was über einen bestimmten Gegenstand gesagt werden kann, sie bilden den Rahmen für Prädikationen im Sinne eines Feldes, unter das die einem Gegenstand zuschreibbaren Prädikate subsumiert werden können[21]. Diese zehn Kategorien, 1. Substanz (*substantia*), 2. Quantität (*quantitas*), 3. Qualität (*qualitas*),

[19] Vgl. zur Zirkumstanzenlehre die nach wie vor grundlegende Arbeit von J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster 1963.

[20] Zur rhetorisch-argumentativen Funktion der Topoi bei Aristoteles vgl. L. BORNSCHEUER, *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt a.M. 1976, S. 26-60.

[21] Vgl. K. OEHLER, *Einleitung zu: Aristoteles, Kategorien*, übersetzt und erläutert von Klaus Oehler, Berlin 1997[3], S. 100 f. und S. 110 (ARISTOTELES, *Werke*, hrsg. von H. FLASHAR, Bd. 1, T. 1).

4. Relation (*relatio*), 5. wo? (*ubi*), 6. wann? (*quando*), 7. Lage (*situs*), 8. Innehaben (*habitus*), 9. Wirken (*actio*) und 10. Leiden (*passio*), ermöglichen die Beschreibung eines jeden individuellen Gegenstandes durch seine Unterteilung in Substanz und Akzidentien, die eine individuelle, aber dennoch komplex strukturierte Substanz durch die Beschreibung ihrer Akzidentien und die Zuordnung zur zweiten Substanz einordenbar machen. Unter der zweiten Substanz verstand Aristoteles die Gattungs- und Wesensmerkmale der individuellen ersten Substanz, die untrennbar mit dieser verknüpft sind und mit dem Aussprechen von deren Namen immer schon mitgesagt werden[22]. Durch die Unterscheidung von erster und zweiter Substanz sowie den Akzidentien konnte somit der Sinn von Seiendem bestimmt werden, ohne daß die Aussagen aus einem Prinzip oder Ursprung abgeleitet werden mußten. Was in Aussagen als seiend behauptet wird, fällt nach Aristoteles unweigerlich unter irgendeine der Kategorien, aber nicht alles Seiende wird systematisch durch alle Kategorien bestimmt. «Daher sind die Kategorien nicht Konstitutionsformen im Aufbau von vorliegendem Seiendem, sondern voneinander unabhängige Aussageklassen, die einen jeweils verschiedenen Sinn von Seiend-Sein bestimmen»[23].

Die Kategorien eigneten sich damit hervorragend für die Beschreibung von Gegenständen, die nicht aus gesetzten Prämissen abgeleitet werden konnten, über deren Substanz aber zutreffende Aussagen gemacht werden sollten. Die mittelalterliche Philosophie kannte die aristotelische Kategorienlehre durch Boethius, der sie ins Lateinische übersetzt und mit seiner Kommentierung der *Isagoge* des Porphyrius, dem Kategorienkommentar eines Aristotelesschülers, bekannt gemacht hatte. Mit der scholastischen Aristotelesrezeption wurde die aristotelischen Kategorienlehre in den Schulkanon der neu gegründeten Universitäten übernommen und so zu einem selbstverständlichen Bestandteil gelehrter Befragung einzelner Gegenstände. Dabei wurde immer wieder auch die Relation zwischen Substanz und Akzidentien im Hinblick darauf erörtert, ob die Prädikation, d.h. die Zuschreibung der Akzidentien, der hinzukommenden Eigenschaften, zu einem Subjekt hinreichend waren, um über dessen substantielle Beschaffenheit Schlußfolgerungen ziehen zu können. Aristoteles selbst hatte dieses Problem in den «Kategorien» nicht diskutiert, aber mit der ebenfalls auf ihn zurückgehenden Unterscheidung zweier *modi*, in denen etwas von einem

[22] Vgl. ARISTOTELES, *Kategorien*, 5, 2b, 8 ff., S. 12.

[23] H.M. BAUMGARTNER - G. GERHARDT - K. KONHARDT - G. SCHÖNRICH, Art. *Kategorie, Kategorienlehre*, in J. RITTER - K. GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, 1976, Sp. 717.

anderen prädiziert werden kann, war die Möglichkeit der Bestimmung eines Subjekts aus den ihm beigelegten Prädikaten zumindest nahegelegt. Was von einem Subjekt *per se* oder *primo modo* nicht gesagt werden konnte, konnte demnach daraus abgeleitet werden, welche Prädikate dem Subjekt *secundo modo* zugeschrieben werden konnten, so daß das Subjekt der Definition des Prädikats zugeordnet und damit einordenbar wurde. Über die einem Gegenstand inhärierenden Eigenschaften konnten daher Schlußfolgerungen hinsichtlich seiner Identität gezogen werden, auch wenn ihnen nicht dieselbe Gewißheit zukam, wie der Prädikation *primo modo*. So unterscheidet etwa Thomas von Aquin die bei ihm als *praedicatio per identitatem* bezeichnete substanzielle Prädikation von der *praedicatio per denominationem sive informationem*[24].

Eine solche *praedicatio per informationem* sollte Carpinis Bericht über die Tartaren ermöglichen. Weil man die Frage: «Wer oder was sind die Tartaren?», nicht beantworten konnte, beschrieb Carpini mit der größtmöglichen Systematik ihre Akzidentien: ihre Zahl (Quantiät), ihr Aussehen (Qualität), ihr Gebiet (Ort), die Zeit, zu der sie in die Geschichte traten (wann), ihre Lage (*situs*, etwa: sie leben in Zelten, ziehen umher), ihr Tun (*actio*: wovon leben sie, aber auch, wie führen sie Krieg), ihr Leiden (*passio*, d.h. wie verhielten sie sich gegenüber Einwirkungen von außen) und vor allem ihr Innehaben (*habitus*, welche Sitten, Gebräuche und Riten haben sie). Über die Prädikation der Akzidentien, d.h. über jene der Substanz zukommenden Eigenschaften, die einzeln beobachtbar waren, sollten die Tartaren in die Ordnung des Seins eingeordnet werden. Die Scholastik erwies sich in der Tat als «höchst praktische Wissenschaft», indem sie ein Diskursfeld strukturierte, das die *descriptio* ausgesandter Augenzeugen in die *praedicatio* eines unbekannten Volkes überführte.

Gewiß hat Johannes Fried zweifellos recht, wenn er betont, daß die Kategorien alleine, auch wenn sie teilweise bereits in Frageform formuliert waren, den Fragenkatalog, wie Carpini ihn präsentierte, nicht in seiner ganzen Komplexität zu organisieren vermochten, sondern durchaus weiterer Distinktionen bedurften, um zur Erfassung eines fremden Volkes handhabbar zu sein[25]. Freilich scheint mir dafür das scholastische Verfahren

[24] Vgl. THOMAS VON AQUIN, *In III Sent. 5, expos. textus*. Vgl. auch H. WEIDEMANN, Art. *Prädikation*, in J. RITTER - K. GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, 1976, Sp. 1202.

[25] Vgl. dazu Johannes Frieds Einwände gegen meine Ableitung des Fragenkatalogs aus der aristotelischen Kategorienlehre in seiner Rezension meiner Dissertation in «Historische Zeitschrift», 276, 2003, 1, S. 156 f.

der universitären *Quaestio,* auf das Fried besonders verweist, nur insoweit geeignet zu sein, als es die Unterteilung eines Problems in verschiedene Unterfragen und die Gegenüberstellung einander widersprechender Punkte lehrte, während seine strenge argumentative Logik weniger der Organisation von Wissen als vielmehr der Einordnung bereits bekannter Tatbestände diente[26].

Genaue Informationen durch einen zuverlässigen Augenzeugen hatte man in den wissensorganisierenden Kreisen der Orden jedenfalls offenkundig mit Spannung erwartet, denn wie aufnahmebereit das Kommunikationssystem war, innerhalb dessen der Bericht verbreitet und sehr rasch rezipiert wurde, zeigen die in verschiedenen Chroniken enthaltenen Mitteilungen über Carpinis Rückkehr von den Tartaren: Bereits vor der offiziellen Unterrichtung des Papstes berichtete Carpini auf der Rückreise bei mehreren Gelegenheiten von seiner Begegnung mit den Tartaren und beantwortete Fragen über ihre Herkunft, ihre Absichten, ihren Glauben und ihre Herrschaft. Auch Carpinis Dolmetscher Benedikt von Polen gab nach einer Mitteilung der Annalen von St. Pantaleon zu Köln einem mit der Geschichte vertrauten (*hystoriarem non ignaro*) Geistlichen einen genauen Bericht über ihren Weg zu den Tartaren, über die Mühen und Gefahren, denen sie ausgesetzt waren, und erläuterte ihm den Brief des Großkhans, den Carpini dem Papst zu überbringen hatte[27]. Auf den verschiedenen Stationen der Rückreise in Polen, Böhmen, Deutschland, Flandern und der Champagne wurden teilweise eigens Versammlungen einberufen, damit der Nuntius sein Wissen weitergeben konnte[28]. Unmittelbar nachdem er den Papst unterrichtet hatte, reiste Carpini zum König von Frankreich weiter, der sich gerade zu einem neuen Kreuzzug rüstete, um ihm ebenfalls

[26] Vgl. hierzu beispielsweise meine Darstellung der *quaestio disputata* Peters von Auvergne *Utrum sit pigmei homines sunt*, in M. MÜNKLER - W. RÖCKE, *Der ordo-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter: Die Auseinandersetzung mit den monströsen Völkern des Erdrandes*, in H. MÜNKLER (Hrsg.), *Die Herausforderung durch das Fremde*, unter Mitarbeit von K. MESSLINGER - B. LADWIG, Berlin 1998, S. 701-766, hier S. 756 f.

[27] Vgl. F.E. REICHERT, *Begegnungen mit China*, S. 141.

[28] Ob Carpini auf seiner Rückreise auch mit Bela IV. von Ungarn zusammentraf, wie Denis Sinor angenommen hat, ist eher zweifelhaft. Ungarn lag jedenfalls nicht auf seiner weitgehend rekonstruierten Reiseroute, richtig ist aber sicher, daß die Ungarn an seinem Bericht größtes Interesse gehabt haben dürften. Vgl. D. SINOR, *John of Plano Carpini's Return from the Mongols: New Light from a Luxembourg Manuscript*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 1957, S. 193-206, hier S. 199 f. Auch Folker Reicherts geht davon aus, daß Johannes auf der Rückreise in Ungarn Zwischenstation gemacht hat; vgl. F.E. REICHERT, *Begegnungen mit China*, S. 140.

Bericht zu erstatten[29]. Zweimal, so berichtet der franziskanische Chronist Salimbene de Adam, sei er Carpini begegnet und habe erlebt, wie dieser seine Mitbrüder in franziskanischen Konventen über die Tartaren, ihren wirklichen Namen, ihre Herkunft, ihr Land und seinen Aufenthalt am Hofe des Großkhans unterrichtet habe. Wenn er, von den drängenden Fragen seiner Zuhörer erschöpft, keine weiteren Auskünfte mehr zu geben bereit gewesen sei, habe er auf sein Buch, die *Historia Mòngalorum,* verwiesen, in dem er alles niedergeschrieben habe, und man las dann daraus vor, so daß der Nuntius sich auf die Erklärung dessen beschränken konnte, «ubi mirabantur vel non intelligebant legentes»[30]. Nach den Aussagen des neunten Buches der *Historia Mongalorum*, das erst in einer zweiten Fassung des Berichts hinzugekommen und nur in einem Teil der Handschriften enthalten ist, riß man ihm seinen noch nicht abgeschlossenen schriftlichen Bericht förmlich aus den Händen[31].

«Sed quia illi per quos transitum fecimus, qui sunt in Polonia, Boemia et Teutonia et in Leodio et Campania, suprascriptam historia libenter habebant, iccirco eam rescripserunt antequam esset completa et etiam plene contracta, quia neque dum tempus habueramus qietis, ut eam possemus plene complere»[32].

«Weil aber die Leute, bei denen wir in Polen, Böhmen und Deutschland, in Lüttich und der Champagne vorbeikamen, die Erzählung [historia] gerne mochten, haben sie sie abgeschrieben, bevor sie fertig und gänzlich geordnet war, weil ich damals nicht genug Ruhezeit fand, sie gänzlich zu vollenden»[33].

Carpini war weiter vorgedrungen als alle anderen Gesandten, denn im Unterschied zu Ascelin hatte er sich den diplomatischen Gepflogenheiten der Mongolen, bei denen die Kontakte mit fremden Mächten ausschließlich am Hof des Großkhans selbst abgewickelt wurden, angepaßt und sich

[29] Möglicherweise begegnete Carpini bereits bei dieser Gelegenheit Wilhelm von Rubruk, der Ludwig von Frankreich aus ins Heilige Land begleitete. Vgl. G.A. BEZZOLA, *Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220-1270)*, S. 149.

[30] *Chronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum*, hrsg. von O. HOLDER-EGGER (MGH, *Scriptores in Folio*, 32), Leipzig 1934, S. 298: «..., worüber sie verwundert waren oder das Gelesene nicht verstehen konnten».

[31] In der Forschung wird allgemein davon ausgegangen, daß Carpini seinen auf der Rückreise noch in Asien abgefaßten Bericht nach seiner Rückkehr um das neunte Buch, das eigentliche Itinerarium seiner Reise, ergänzte. Vgl. M.C. LUNGAROTTI, *Le due redazionie dell'Historia Mongalorum*; E. MENESTÒ, *La tradizione manoscritta*. Vgl. Außerdem G.A. BEZZOLA, *Die Mongolen in abendländischer Sicht*, S. 52; D. SINOR, *John of Plano Carpini's Return from the Mongols.*

[32] *Historia Mongalorum*, S. 332 f.

[33] F. SCHMIEDER, *Kunde von den Mongolen*, S. 121.

von diesen bis zum Großkhan nach Karakorum geleiten lassen. Dieses diplomatisch geschickte Verhalten, das ihn nahezu durch das gesamte mongolisch beherrschte Gebiet führte, eröffnete ihm erheblich größere Informationsmöglichkeiten, als sie die anderen Gesandten erlangt hatten, und ließ seinen Bericht zur erstrangigen Informationsquelle werden. Ascelin gelangte nur bis in das Heerlager des mongolischen Feldherrn Baidschu in der Nähe von Tiflis. Dort entging er, nach dem Bericht Simons von St. Quentin, nur knapp dem «Märtyrertod», weil er als Spion verdächtigt wurde und sich weigerte, die von den Mongolen geforderten Demutsgesten, wie den Kniefall vor Baidschu, zu vollziehen. Als man ihm nach dem Eintreffen eines Beauftragten des Großkhans, der den Brief des Papstes entgegennahm, die Rückreise gestattete, übergab man ihm ein ähnliches Schreiben an den Papst wie das, was Carpini bereits überbracht hatte. Erneut wurde der Papst aufgefordert, sich persönlich zu Baidschu und dem Großkhan der Mongolen, dem Weltherrscher, wie der Brief betonte, zu begeben, um sich zu unterwerfen[34].

Ascelin traf als letzter der Gesandten erst 1248 wieder in Europa ein, und da er, anders als Carpini, dessen Bericht bereits vorlag, nicht bis zum Großkhan gereist war, dürften seine Informationen von vergleichsweise geringem Wert gewesen sein. Ein Bericht über seine Reise, seine Beobachtungen und die daraus resultierenden Schlußfolgerungen über die Tartaren wurde von Simon von St. Quentin abgefaßt, der Ascelin wahrscheinlich wegen seiner Sprachkenntnisse von Zypern oder Akkon bis zu ihrer gemeinsamen Rückkehr zum Papst begleitet hatte; er ist jedoch lediglich in Auszügen bei Vinzenz von Beauvais überliefert[35]. Auch Andreas von Longjumeau gelang es nicht, weit in das mongolische Territorium vorzudringen, und entspre-

[34] Vgl. K.E. LUPPRIAN, *Die Beziehung der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern*, S. 191 f. Der Brief ist bei Simon/Vinzenz sowie in einer Turiner Handschrift, die vermutlich auf Vinzenz zurückgeht, überliefert. Vgl. auch E. VOEGELIN, *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1253*, in «Byzantion», 15, 1940-1941, S. 378-403, hier S. 390 ff.

[35] Jean Richard hat Simons Text (unter Inkaufnahme des Risikos der nicht immer eindeutig möglichen Zuschreibung) aus Vinzenz ausgezogen und gesondert ediert (SIMON DE ST. QUENTIN, *Histoire des Tartars*, hrsg. von J. RICHARD); der Text ist außerdem ediert bei G.G. GUZMAN, *Simon of St. Quentin and the Dominican Mission to the Mongols.* Vgl. zu Simon von St. Quentin auch: DERS., *Simon of St. Quentin and the Dominican Mission to the Mongol Baiju. Zum Bild der Mongolen bei Vinzenz von Beauvais*; vgl. DERS., *The Encyclopedist Vinzenz of Beauvais and his Mongol Extracts from John of Plano Carpini and of Simon of St. Quentin*; C. KAPPLER, *L'image des Mongols dans le Speculum historiale de Vincent de Beauvais*, sowie G.A. BEZZOLA, *Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220-1270)*, S. 123-149 und S. 157-161.

chend hinterließ er keinen eigenen Bericht über seine Gesandtschaftsreise. Er überbrachte bei seiner Gesandtschaftreise zunächst zahlreiche Briefe des Papstes an verschiedene Ayubidenherrscher, in denen der Papst sie bat, seinem Gesandten die Weiterreise zu den Tartaren über ihr Territorium zu gestatten. Die erhoffte Unterstützung für die Weiterreise zu den Tartaren wurde ihm jedoch nicht gewährt[36]. Von seinen Beobachtungen ist ein wahrscheinlich auf mündliche Mitteilungen des Gesandten zurückgehender Bericht bei Matthaeus Parisiensis überliefert, der sich jedoch auf wenige Abschnitte beschränkt, weil Andreas nur bis in die Peripherie des mongolischen Großreichs vordrang[37]. Aber auch an den bei Matthaeus Parisiensis und Simon von St. Quentin überlieferten Berichten läßt sich ein kategorialer Fragenkatalog aufzeigen, der die Aussagefelder der Berichte rastert. Die Themen folgen, darauf hat Felicitas Schmieder bereits hingewiesen, weitgehend dem Fragenkatalog des Konzils von Lyon, «jede Frage ist, wenn auch oft sehr kurz, beantwortet; selbst die Reihenfolge ist gegenüber den *Annales de Burton* nur wenig verschoben»[38].

Die intensive Reisediplomatie der Mendikanten hatte nicht nur Unterwerfungsaufforderungen eingebracht, sondern auch kategoriales Wissen organisiert, das nicht nur innerhalb des geschlossenen Kommunikationssystems der Orden und der Höfe zugänglich war, sondern im narrativen Feld historiographischer Deskription diskursiviert wurde. Welcher Status den gezielt gesammelten Beobachtungen zugemessen wurde, läßt sich einem 1250 verfaßten Schreiben Belas IV. von Ungarn an Innozenz IV. entnehmen, in dem er sich gegen den Vorwurf des Papstes verteidigte, er unternehme nicht genug, um Informationen über die Mongolen zu beschaffen. Das päpstliche Schreiben selbst ist nicht erhalten, aber aus Belas Antwort lassen sich die vorangegangenen Vorhaltungen des Papstes erschließen:

«Nos autem hec scribimus principaliter propter duo, ne possimus argui super possibilitate et neglegentia. Super possibilitatis articulo dicimus, quod quicquid ad esse possibilitatis nostrae super hoc *per experientiam facti* concludi potuit, nos concludimus. Nos et Nostra Tartarorum viribus et ingeniis nondum cognitis exponentes».

«Wir schreiben dies aber vor allem aus zwei Gründen, damit wir nicht wegen Unfähigkeit und Pflichtvergessenheit getadelt werden können. Über die Frage der Fähigkeit sagen

[36] Ein Teil der Antwortschreiben, die Andreas dem Papst überbrachte, sowie die Geleitbriefe des Sultans für die Dominikaner sind bei K.E. LUPPRIAN, *Die Beziehung der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern*, S. 158-169, abgedruckt.

[37] *Chronica Maiora*, VI, S. 113-116.

[38] F. SCHMIEDER, *Europa und die Fremden*, S. 199, Anm. 8.

wir, daß wir, was auch immer in unserer Möglichkeit stand, über sie durch Erfahrung des Tatsächlichen erschließen zu können, erschlossen haben, indem wir uns und das Unsrige der Macht und den noch unbekannten Absichten der Tartaren aussetzten»[39].

Die Rechtfertigung des ungarischen Königs ist weniger wegen ihres selbstgerechten Tonfalls als wegen ihrer methodischen Begründung bemerkenswert: Gewißheit über das unbekannte Volk zu erlangen, versprach man sich demnach aus den Schlußfolgerungen, die man aus der Kenntnis der Tatsachen zog (*concludere per experientiam facti),* und diese Kenntnis erlangte man, indem man «die Seinen» den Tartaren aussetzte. «Die Seinen» den Tartaren auszusetzen, war offenkundig jenes Programm der Aussendung von Gesandten, das Innozenz IV. seit 1245 mit Nachdruck betrieben hatte. Der geordnete Dreischritt von Augenzeugenschaft – Kenntnis der Tatsachen – Schlußfolgerungen bezeichnet vielleicht am prägnantesten die Methode, mittels derer neben dem Papst auch der ungarische und der französische König Gewißheit über das befremdliche Volk zu erlangen suchte[40]. Man sandte die Seinen aus, damit sie kategoriales Wissen über die Fremden beibrachten, das es ermöglichte, Schlußfolgerungen zu ziehen, d.h. die so bedrohlich nahegekommenen Fremden anhand ihrer Akzidentien kategorial einordnen zu können.

## 5. *Die «historia» als Produzentin von Erfahrung*

Fragt man nun nach dem wissenschaftstheoretischen Ort, der der *historia* aufgrund dieser Methodik zukommt, so zeigt sich ihre höchst bedeutsame Funktion als Produzentin von Erfahrung. Erfahrungswissen als Erkenntnis des Besonderen, das einen Übergang zum ersten Allgemeinen ermöglicht, baut nach Aristoteles auf der dreigliedrigen Relation von Wahrnehmung (gr. *aisthesis*, lat. *perceptio*), Erinnerung (gr. *mneme*, lat. *memoria*) und Erfahrung (gr. *empeiria*, lat. *experientia*) auf. Als Zuschreibungsleistung stützt sich Erfahrung auf die Kenntnis des Besonderen, die durch sinnliche Wahrnehmung erlangt wird, aber nicht mit ihr identisch ist. Enger als an

[39] THEINER, *Vetera monumenta historica Hungariam*, I, S. 231 (Hervorhebung im lateinischen Text und Übersetzung M.M.).

[40] Zur Deutung dieses Programms vgl. J. FRIED, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit*, S. 302 f., sowie H.G. WALTHER - T. TOMASEK, *«Gens consilio et sciencia caret ita, ut non eos racionabiles extimem»: Überlegenheitsgefühl als Grundlage politischer Konzepte und literarischer Strategien der Abendländer bei der Auseinandersetzung mit der Welt des Orients*, in O. ENGELS - P. SCHREINER (Hrsg.), *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*, Kongreßakten des Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu, Sigmaringen 1993, S. 243-272, hier S. 251.

die Wahrnehmung ist sie an die Erinnerung geknüpft, die ihre unmittelbare Grundlage bildet. So schreibt Aristoteles in der *Metaphysik*:

«Aus der Erinnerung geht bei den Menschen die Empirie hervor; erst viele Erinnerungen nämlich ein und derselben Sache ergeben die Fähigkeit einer Erfahrung»[41].

Dieser aristotelische Grundsatz der *empeiria* ist im Zuge der scholastischen Aristoteles-Rezeption des 12. Jahrhunderts übernommen und bekräftigt worden. Im Prinzip lediglich übersetzend formuliert Albertus Magnus:

«... fit ex memoria prius acceptorum per sensum et cum sensu experimentum eiusdem rei secundum speciem. Multae etenim memoriae in effectibus similibus acceptae, faciunt in hominibus potentiam unius experimenti»[42].

Und nahezu gleichlautend heißt es bei Thomas von Aquin: «experientia fit ex multis memoriis»[43]. Erfahrung hat hierin eine eindeutige geschichtliche Implikation, die Beobachtung und Tradierung nicht als Gegensatz, sondern als Bedingungsverhältnis beschreibt[44]. Mit der bei Aristoteles formulierten und in der Scholastik rezipierten engen Verbindung von Erfahrung und Erinnerung rücken *experientia* und *historia* sowohl theoretisch als auch praktisch dicht zusammen: Praktisch rücken sie zusammen, insofern *memoria* die unmittelbare Quelle der Erfahrung bildet, theoretisch, insofern Aristoteles *historia* als die Beschreibung des Besonderen definiert.

Grundlage der Beschreibung des Besonderen ist entweder die eigene Augenzeugenschaft des Historikers oder die Befragung von Zeugen, die die berichteten Ereignisse oder Gegenstände selbst gesehen haben. In diesem Sinne wurde der Begriff der *historia*, wie Bruno Snells begriffsgeschichtli-

41 ARISTOTELES, *Metaphysik*, 980b. Eine nahezu gleichlautende Formulierung findet sich in der *Analytica posteriora*, 100a.

42 ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysik*, I,1,7.

43 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I. q, 54, a.5,2.

44 Der Begriff der Erfahrung im aristotelischen Sinne umschreibt vielmehr die Funktion eines kollektiven Gedächtnisses. An dieses Verständnis von Erfahrung schließen letztlich auch Hans-Georg Gadamer mit seinem hermeneutischen Erfahrungsbegriff und Reinhard Koselleck mit seinem Erfahrungsbegriff als Kategorie der Geschichtswissenschaft an. So schreibt Koselleck in seinem berühmten Aufsatz «'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont' – zwei historische Kategorien» (in R. KOSELLEK, *Vergessene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, S. 349-375): «Erfahrung ist gegenwärtige Vergangenheit, deren Ereignisse einverleibt worden sind und erinnert werden können. Sowohl rationale Verarbeitung als auch unbewußte Verhaltensweisen, die nicht oder nicht mehr im Wissen präsent sein müssen, schließen sich in der Erfahrung zusammen. Ferner ist in der je eigenen Erfahrung, durch Generationen oder Institutionen vermittelt, immer fremde Erfahrung enthalten und aufgehoben. In diesem Sinne wurde ja auch die Historie seit alters her als Kunde von fremder Erfahrung begriffen», S. 354.

che Untersuchung gezeigt hat, bereits in der vorplatonischen Philosophie verwendet[45]. *Historia* stammt aus der juristischen Tatsachenforschung und bezeichnet etymologisch zunächst den Bericht des Augenzeugen (gr. *histor* = der, der gesehen hat), sodann den Bericht dessen, der ihn verhört[46]. Unter *historia* können daher all jene Berichte verstanden werden, die auf eigene unmittelbare Wahrnehmung zurückgehen oder durch fremde Beobachtung gesichert sind. Auch hier zeigt sich die Bedeutung der dreigliedrigen Relation von *aisthesis/perceptio*, *mneme/memoria* und *empeiria/experientia*: Wenn *memoria* das zentrale Bindeglied zwischen Wahrnehmung und Erfahrung bildet, dann ist *historia* eng an die Wahrnehmung geknüpft. An diesen Wortsinn von *historia* knüpft Isidor in den *Etymologiae* explizit an:

«Dicta autem Graece historia apo tou historein, id est a videre vel cognoscere. Apud veteres enim nemo conscribebat historiam nisi is qui interfuisset, et ea quae conscribenda essent vidisset. Melius enim oculis quae fiunt deprehendimus, quam quae auditione colligimus».

«Historia kommt vom Griechischen 'apo tou historein', das heißt sehen oder erkennen. Bei den Alten nämlich schrieb niemand ein Geschichtswerk, außer demjenigen, der dabei gewesen war, und das, was niederzuschreiben war, gesehen hatte. Besser nämlich ist es, wenn wir mit den Augen wahrnehmen, was geschieht, als wenn wir es nur durch Hörensagen aufsammeln»[47].

Die Bindung an Gesehenes öffnete der Geschichtsschreibung prinzipiell beide Felder der Wirklichkeitserfassung: Einerseits die Beschreibung des Geschehenen als temporal gegliederter Ablaufbeschreibung, andererseits die Beschreibung des Vorhandenen als spatial oder systematisch geordneter Daseinsbeschreibung. Historiographische *narratio* schloß *descriptio* ein und war damit nicht ausschließlich der präteritalen Darstellung eines Geschehensverlaufs verpflichtet, sondern ebenso der präsentischen Darstellung der Faktensammlung. In der Aneinanderreihung verband sie Geschehenes und Gesehenes, Chronologie und Topographie[48]. *Historia* war sowohl als

[45] Vgl. B. SNELL, *Der Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924, S. 59 ff.

[46] Vgl. *ibidem*, S. 60. Vgl. auch C, MEIER, Art. *Geschichte*, II.1: *Terminologie*, in O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, 1975, S. 596, sowie F. KAMBARTEL, *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, Frankfurt a.M. 1968, S. 70.

[47] *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, hrsg. von W.M. Lindsay, 2 Bde., London 1911, I, XLI, 1 und I, 41 (Übersetzung M.M.).

[48] Als beispielhafter Vertreter der Aneinanderreihung, der Parataxe, wird von Aristoteles in der Rhetorik (1409 b) Herodot angeführt.

Bezeichnung für Zeitgeschichtsschreibung im Sinne der Aufzeichnung von *res gestae*, selbstgesehenen und erlebten oder von Dritten berichteten Ereignissen, als auch als naturkundliche und ethnographische Literaturkategorie gebräuchlich. Dieser doppelte Aspekt der *historia* findet sich etwa bei Konrad von Megenberg klar formuliert: «... sam die historien sagent, daz sind die geschrift von den geschichten in den landen und in den zeiten»[49]. In ihrer Ausrichtung auf die Autopsie erweist sich *historia* als das Aussagefeld, das die die gegenständliche Welt und damit auch die Fremde zur Erscheinung bringt.

*Historia* bildet somit in Antike und Mittelalter als aufgeschriebene *memoria* das zentrale Bindeglied zwischen Wahrnehmung und Erfahrung[50]. Als aufgezeichnete *memoria* erscheint sie als das genuine Medium der Erfahrung[51]. Was die ersten Augenzeugenberichte über die Mongolen auszeichnete, war also nichts weniger, als das gezielte und systematische Sammeln von Erfahrung und deren Vermittlung mit Hilfe von Geschichtsschreibung.

In der rhetorischen Tradition wird *historia* neben *fabula* und *argumentum* als eine der drei Redegattungen definiert, die sich von den beiden anderen Gattungen nicht nach ihrem Gegenstand, sondern nach ihrem Wahrheitsgehalt unterscheidet[52].

49 KONRAD VON MEGENBERG, *Buch der Natur*, hrsg. von F. PFEIFFER, Stuttgart 186, S. 358. Auf die hierin aufscheinende Trennung zwischen dem lateinischen Begriff der *historia* als Geschichtsschreibung und dem deutschen Begriff *Geschichte* als Geschichtsverlauf hat Reinhart Koselleck hingewiesen. Vgl. hierzu DERS., Art. *Geschichte: Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs*, Abschn. b) Die Kontamination von 'Historie' und Geschichte', in O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, S. 653 f.

50 Daneben kann auch der mündliche Bericht bzw. die mündliche Zeugenbefragung treten, wie sie beispielsweise auf dem Konzil von Lyon 1245 angewendet wurde. Vgl. hierzu G.A. BEZZOLA, *Die Mongolen in abendländischer Sicht*, S. 113-118.

51 Auf die Tradition der Historie als einer «allgemeinen Erfahrungskunde» hat Jürgen Osterhammel im Anschluß an Reinhart Koselleck noch für die Reisebeschreibungen des 18. Jahrhunderts hingewiesen. Vgl. DERS., *Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert*, in H.-J. KÖNIG - W. REINHARD - R. WENDT (Hrsg.), *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen, Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung*, (Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft, 7), Berlin 1989, S. 9-42, hier S. 25 f. Vgl. auch: R. KOSELLECK, Art. *Historie*, V, in O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, S. 679.

52 Vgl. A. SEIFERT, *Historia im Mittelalter*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 21, 1977, S. 226-284, hier S. 228 ff.

«Item inter historiam et fabulam interesse. Nam historiae sunt res verae, quae factae sunt; argumenta sunt quae etsi facta non sunt, fieri tamen possunt; fabulae vero sunt quae nec factae sunt nec fieri possunt, quia contra naturam sunt»[53].

*Historia* übernahm damit eine selbstverständliche Zuständigkeit für die *res factae.* Aufgabe der Historiographie war Geschichtsschreibung, nicht Geschichtsdeutung[54]. Aufgabe des Historiographen war das Aufschreiben des durch fremde oder eigene Augenzeugenschaft Verbürgten, nicht die Deutung der Quellen. Die Deutung und der Kommentar erfolgten in einem anderen Aussagefeld, dem der Philosophie und der Theologie. Aber um solche Deutungen leisten zu können, um, wie im konkreten Fall, die Mongolen in den natürlichen *ordo* eingliedern zu können, bedurfte es systematischer Berichte wie desjenigen des «teilnehmenden Beobachters» und scholastisch geschulten, seinen Aristoteles vielleicht nicht im Gepäck, aber im Kopf mit sich führenden Berichterstatters Johannes de Plano Carpini.

[53] ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiae*, I, 44. Vinzenz von Beauvais übernimmt diese Stelle wörtlich in sein *Speculum doctrinale.* Vgl. VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum quadruplex sive Speculum maius: II. Speculum doctrinale*, Amsterdam 1642 (photomechanischer Nachdruck Graz 1964), CXXVII.

[54] Vgl. hierzu A. SEIFERT, *Cognitio historica. Die Geschichte als Namensgeberin der frühneuzeitlichen Empirie* (Historische Forschungen, 11), Berlin 1976, S. 24 f. Seifert unterscheidet zwischen einem historiographischen und einem historioskopischen *historia*-Begriff.

# Schichten der Erinnerung

## Tradition, Innovation und «Aemulatio» in der neapolitanischen Sepulkralplastik

von *Tanja Michalsky*

Gräber dienen der Erinnerung von Verstorbenen. Das muß im Kontext dieses Bandes ebensowenig erklärt werden wie der Umstand, daß sie nicht nur der Erinnerung der Verstorbenen selbst dienen, sondern insbesondere der Repräsentation der lebendigen Angehörigen, die sich – zumal als Angehörige des Adels – über die eigenen Vorfahren definieren und legitimieren, weshalb sie auch deren Gräber errichten und pflegen. Aus diesem Grunde ist ja die Sepulkralplastik, die in großem Umfang vom Adel in Anspruch genommen wurde, ein derart aussagekräftiges Medium für das Selbstverständnis und die Repräsentationsansprüche dieser gesellschaftlichen Gruppe[1]. Memoria erweist sich gerade hier als totales soziales Phänomen – und zugleich in ihrem unvermeidlichen Präsentismus, da Gräber jeweils einer konkreten historischen Situation geschuldet sind, die sie im übertragenen Sinne auch abzubilden vermögen. Die Abbildung der Gesellschaft als soziale Praxis, die unter anderem in Familienkapellen überliefert ist, ist das Thema dieses Beitrags. Gegenstand sind ausgewählte Beispiele aus Neapel in Spätmittelalter und Renaissance.

Abbildungsnachweis: Soprintendenza per i Beni Artistici e Storici di Napoli e Provincia, Abb. 1, 2, 4-8; Kirchenführer, Abb. 3; Verfasserin, Abb. 9.

[1] Vgl. die jüngeren Publikationen zu Memoria und Grabmälern: W. MAIER - W. SCHMID - V.M. SCHWARZ (Hrsg.), *Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit*, Berlin 2000; E. VALDEZ DEL ALAMO - C. STAMATIS PENDERGAST (Hrsg.), *Memory and the Medieval Tomb*, London 2000; C. HORCH, *Der Memorialgedanke und das Spektrum seiner Funktionen in der Bildenden Kunst des Mittelalters*, Königstein 2001. Aus den zahlreichen Schriften von O.G. OEXLE sei hier lediglich verwiesen auf: *Memoria und Memorialbild*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (Hrsg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48) München 1984, S. 384-440; *Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria*, in K. SCHMID (Hrsg.) *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) München - Zürich 1985, S. 74-89; *Memoria als Kultur*, in DERS. (Hrsg.), *Memoria als Kultur* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 121) Göttingen 1995, S. 9-78.

Insbesondere bei den Gräbern und Grablegen der mittelalterlichen Herrscherdynastien war der politische Legitimationsdruck hoch und dementsprechend innovativ waren die Programme, mit denen Herrschaft und Dynastie inhaltlich miteinander verknüpft und besonders prachtvoll vor Augen geführt wurden. Ein sprechendes Beispiel dafür sind die Gräber des angevinischen Königshauses in Neapel, die seit 1324 das Herrschergeschlecht in verschiedenen Kirchen der Stadt präsent hielten[2]. Im Schatten der königlichen Gräber stehen allerdings bis heute die weniger aufwendigen Gräber der «niederen» Adelsfamilien[3], die als konkrete kulturelle und gesellschaftliche Produkte nur selten auf die Bühne der historischen Forschung kamen und meist auch nur dann in das Licht der kunsthistorischen Forschung gerieten, wenn sie von herausragenden Künstlern geschaffen wurden. Nichtsdestotrotz sind gerade diese Werke, die selbstredend ebenso der Erinnerung und standesgemäßen Repräsentation dienen sollten wie ihre hochherrschaftlichen Vorbilder, ausgezeichnete Forschungsobjekte für die Frage nach dem Verhältnis von Erinnern und Vergessen und näherhin der Frage, wie die gesellschaftsprägende Erinnerung – über die reine Monumentsetzung hinaus – im dichten Geflecht der bereits vorhandenen eigenen und fremden Monumente gesichert wurde[4].

[2] Vgl. dazu L. ENDERLEIN, *Die Grablegen des Hauses Anjou in Unteritalien. Totenkult und Monumente 1266-1343* (Römische Studien der Bibliotheca Hertziana, 12), Worms 1997; T. MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 157), Göttingen 2000.

[3] Die Arbeit von Nicolas Bock hat zuletzt eine größere Gruppe Grabmäler vom Beginn des 15. Jahrhunderts vorgestellt, siehe N. BOCK, *Antonio Baboccio. Abt, Maler, Bildhauer, Goldschmied und Architekt. Kunst und Kultur am Hofe der Anjou-Durazzo (1380-1420)*, München - Berlin 2001. Im Druck befindet sich eine größere Untersuchung der Verfasserin zu diesem Komplex: *Tombs and Chapel Decoration*, in A. BEYER - Th. WILLETTE (Hrsg.), *Art and Historical Consciousness in Renaissance Naples (Artistic Centers of the Italian Renaissance)*.

[4] In jüngerer Zeit sind zur Memoria des neapolitanischen Adels eine Reihe von sehr aufschlußreichen Studien vorgelegt worden. Hervorzuheben sind: M.A. VISCEGLIA, *Corpo e sepoltura nei testamenti della nobiltà napoletana (XVI-XVIII)*, in «Quaderni storici», 17, 1982, S. 583-614; M.A. VISCEGLIA (Hrsg.), *Identità sociali. La nobiltà napoletana nella prima età moderna*, Napoli 1998; G. VITALE, *Modelli culturali nobiliari a Napoli tra Quattro e Cinquecento*, in «Archivio storico per le province napoletane» (künftig «ASPN»), 105, 1987, S. 27-103; DIES., *La nobiltà di seggio a Napoli nel basso Medioevo: aspetti della dinamica interna*, in «ASPN», 106, 1988, S. 151-169; G. MUTO, *'Segni d'honore'. Rappresentazioni delle dinamiche nobiliari a Napoli in età moderna*, in M.A. VISCEGLIA (Hrsg.), *Signori, patrizi, cavalieri in Italia centro-meridionale nell'età moderna*, Roma - Bari 1992, S. 171-192. Kennzeichnend für Repräsentationsansprüche und Begräbnissitten des neapolitanischen Adels ist seine Einteilung in *seggi*, ursprünglich Versammlungsorte, mit denen im Laufe der Jahrhunderte auch ein

Ziel dieses Beitrages ist es, ausgewählte neapolitanische Adelsgrabmäler im konkreten räumlichen Umfeld ihrer Entstehung zu verorten, einmal nicht die nur beschränkt variierbare Ikonographie der Gräber in den Mittelpunkt zu stellen – sondern vielmehr die Ausdrucksmöglichkeiten eines mehr oder minder standardisierten Denkmaltypus zu untersuchen, der sich im Austausch mit älteren und zeitgenössischen Werken herausgebildet hat. Anders gesagt soll es darum gehen, anhand der Grabmäler einen Blick auf die Repräsentationsstrategien konkurrierender Adelsfamilien zu werfen, die den öffentlichen Kirchenraum zur Bühne der Selbstdarstellung machten. Von besonderem Interesse für eine Geschichte des Erinnerns und Vergessens ist dabei die Frage, wie ein per Definition so konservatives Medium wie die Grabplastik formal mit den Problemen von Tradition, Innovation und *Aemulatio* umgeht.

Die im Titel verwendete Formulierung «Schichten der Erinnerung» soll in diesem Sinne auf folgende Komplexe aufmerksam machen:

– auf den Umstand, daß die Sepulkralskulptur des Adels trotz oder gerade wegen der festgefügten, traditionellen Muster ein recht feines Instrumentarium bot, um soziale Hierarchien zum Ausdruck zu bringen;

– auf das labile Verhältnis von Vorbild und Kopie erfolgreicher Grabmalsentwürfe, in dem sich die Kontinuität der adeligen Memoria spiegelt, die zwar zunächst den einzelnen und seine Familie in Erinnerung bewahren will, die gerade in ihrer Uniformität aber auch Rückschlüsse auf das übergreifende Selbstverständnis des neapolitanischen Adels zuläßt;

– ganz konkret auf die tatsächlich erfolgte räumliche Vernetzung und Überlagerung von Familienkapellen, die selten zu eleganten, oft aber zu skurrilen Formen geführt hat und teilweise auch das Auslöschen der älteren Memoria mit sich brachte.

politisches Mitsprachrecht verbunden war. Vgl. zu den Verteilungskämpfen zwischen den Familien im 16. Jahrhundert I. DEL BAGNO, *Reintegrazioni dei Seggi napoletani e dialettica degli 'status'*, in «ASPN», 102, 1984, S. 189-204; sowie mehrere Beiträge in M.A. VISCEGLIA (Hrsg.), *Identità sociali.* Wie stark der Klerus vom Dienst an den Toten aus den Familien der saggi abhängig war, betont Chr. WEBER, *Familienkanonikate und Patronatsbistümer. Ein Beitrag zur Geschichte von Adel und Klerus im neuzeitlichen Italien*, Berlin 1988, S. 289. Zu den Gräbern und Familienkapellen Neapels, siehe T. MICHALSKY, *Strukturiertes Gedächtnis. Zur Topologie von Adelsgrablegen*, in H.O. MÜHLEISEN - W. HOFMANN (Hrsg.), *Kunst und Macht. Macht und Herrschaft im Medium der bildenden Kunst*, im Druck; sowie DIES. *La memoria messa in scena. Sulla funzione e sul significato dei 'sediali' nei monumenti sepolcrali napoletani intorno al 1500*, in N. BOCK - S. ROMANO (Hrsg.), *Studi su S. Lorenzo e S. Domenico Maggiore*, 2ème Journée d'études sur Naples et le sud d'Italie, im Druck.

1. *Tradition und Innovation*

An den Anfang sei ein spektakuläres Unikum der neapolitanischen Sepulkralplastik gestellt, das zeigt, wie ein Angehöriger des Adels in der späten Phase der angevinischen Herrschaft die eigene soziale Stellung und die damit verknüpften Ambitionen durch die Anlage einer Grabkapelle im Rücken des letzten großen königlichen Monumentes zum Ausdruck brachte.

In den 1420er Jahren ließ Johanna II. von Anjou für ihren Bruder und Vorgänger König Ladislaus († 1414) ein riesiges, ca. 15 Meter hohes Grab in der Augustinerkirche San Giovanni a Carbonara errichten (Abb. 1)[5]. Vergleichbar dem Grabmal Roberts in S. Chiara befindet es sich an jener Wand, die das Presbyterium der Kirche von der 1427 geweihten Cappella Caracciolo del Sole trennt. Aufgrund der relativ kleinen Dimensionen des Raumes und auch aufgrund seiner Höhe wirkt es raumbeherrschend, zumal sich seine Architektur auf den beiden Seitenwänden fortsetzt und den Altarraum gleichsam rahmt. Über vier bereits auf einem Sockelgeschoss aufgestellten Tugenden (Temperantia, Fortitudo, Prudentia und zum ersten Mal in Neapel auch Magnanimitas) wurde einer tiefen Bühne gleich ein gewölbtes Geschoss eingezogen, in dem mittig Ladislaus und die Thronfolgerin Johanna thronen, flankiert von vier weiteren Tugenden (links eine militärische Tugend mit Globus und Spes, rechts Caritas und Fides). Das skulpturale Programm thematisiert mit dem weit über Lebensgröße gegebenen verstorbenen König an der Seite der nunmehr regierenden

[5] Vgl. die sehr frühe, eindrückliche Beschreibung des Monuments, 1535 von B. DI FALCO, *Descrittione dei luoghi antiqui di Napoli e del suo amenissimo distretto*, hrsg. von O. MORISANI, Napoli 1972, S. 32; A. FILANGIERI DI CANDIDA, *La chiesa e il monastero di San Giovanni a Carbonara*, hrsg. von R. FILANGIERI, Napoli 1924, S. 33-43; O. MORISANI, *Aspetti della regalità in tre monumenti angioini*, in «Cronache di Archeologia e storia dell'arte», 9, 1970, S. 88-122; R.P. CIARDI, *'Ars marmoris'. Aspetti dell'organizzazione del lavoro nella Toscana occidentale durante il Quattrocento*, in E. CASTELNUOVO (Hrsg.), *Niveo di marmore. L'uso artistico del marmo di Carrara dall'XI al XV secolo*, Ausstellungskatalog, Genova 1992, S. 341-349; F. ABBATE, *Il monumento a Ladislao di Durazzo*, in *Le vie del marmo. Aspetti della produzione e della diffusione dei manufatti marmorei tra 400 e 500*, Atti della giornata di studio, Pietrasanta 3 ottobre 1992, Firenze 1994, S. 17-22. Das Monument war frühestens 1431 fertiggestellt. N. BOCK, *Antiken- und Florenzrezeption in Neapel 1400-1500*, in K. BERGDOLDT - G. BONSANTI (Hrsg.), *Opere e giorni. Studi su mille anni di arte europea dedicati a Max Seidel*, Venezia 2001, S. 241-252, hier S. 243 f. Zu den historischen Umständen siehe noch immer A. CUTOLO, *Re Ladislao d'Angiò-Durazzo*, 2 Bde., Milano 1936-44; N.F. FARAGLIA, *Storia della regina Giovanna II*, Lanciano 1904, S. 11 ff. zum Tod, S. 17 ff. zur direkten Machtübernahme Johannas II. Vgl. zu den Auseinandersetzungen um die Krone mit der Gattin von König Ladislaus, Maria d'Enghien A. CUTOLO, *Maria d'Enghien*, Napoli 1929, S. 143 ff.

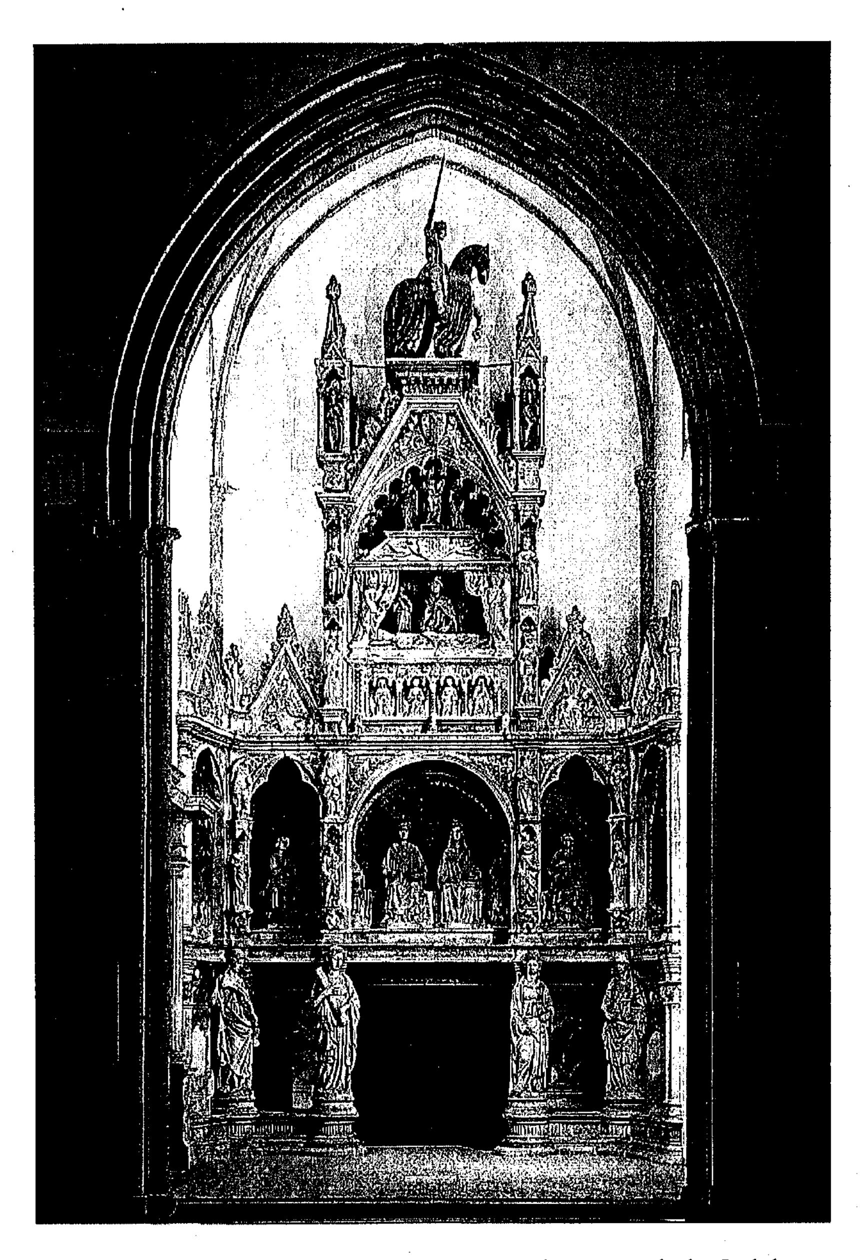


Abb. 1: Neapel, Augustinerkirche San Giovanni a Carbonara, Grab des Ladislaus von Anjou

Königin (ganz im Sinne der älteren Anjou-Gräber) die legitime und nach wie vor umstrittene Macht[6]. Erst darüber folgt der Sarkophag, der nochmals das Geschwisterpaar wahrscheinlich mit den Eltern zeigt. Der obere Abschluß, in den Dimensionen etwa den älteren Monumenten vergleichbar, zitiert diese gleichsam und spielt routiniert die Totenkammer mit einem deutlich erkennbaren Bischof sowie die Fürbitte von Heiligen auf dem Dach durch. Auf dem abschließenden Baldachin steht sodann die vollplastische Reiterfigur Ladislaus', der mit erhobenem Schwert in die Schlacht zu reiten scheint. Die Inschrift darunter bezeichnet ihn als DIVVS LADISLAVS und offenbart damit antike Vorbilder, die allein eine solche wenn auch nur nominelle Vergöttlichung rechtfertigen[7]. Und dennoch wirkt das Grab insbesondere im oberen Teil mit seinen Wimpergen, Fialen und maßwerkverzierten Spitzbögen geradezu antiquiert – ein Umstand, der seine Erklärung wohl nur in dem bewußten Rückgriff auf die Tradition findet, auf die die eigens aus der Toskana geholten Bildhauer, verpflichtet wurden[8]. Obgleich die Inschriften, die sich formal – sowohl durch die Versform als auch durch die stärkere Angleichung der Lettern an die Capitalis – an römische Beispiele anlehnen, eine neue Sprache sprechen[9], dominiert aufs Ganze gesehen der Eindruck einer mutwillig fortgesetzten Geschichte des angevinischen Grabmals, das nicht zuletzt durch seine farbige Fassung von Leonardo Besozzo wie ein letzter Rückgriff auf das farbenfroh inszenierte spätmittelalterliche Herrscherbild inmitten seines Legitimationsapparates aus Tugenden und heraldischen Farben erscheint[10].

[6] Vgl. dazu T. MICHALSKY, *Memoria*, S. 159-173.

[7] Vgl. zu dieser Inschrift N. BOCK, *Baboccio*, S. 328 und S. 395; zur Antikenrezeption in Neapel bereits am Beginn des 15. Jahrhundert, vgl. N. BOCK, *Antikenrezeption*, S. 241 f. Nicolas Bock sei an dieser Stelle auch für die Überlassung seines Manuskriptes *Fra Gotico e Rinascimento. Scultura e umanesimo a Napoli fra Angioini e Aragonesi* gedankt.

[8] Vgl. zur Organisation der Zusammenarbeit von Andrea Guardi, Leonardo und Francesco Riccomanni, Leonardo di Vitale Pardini und Tommaso di Matteo unter der Aufsicht von Giovanni da Gante sowie zu dem Dokument vom 12. Januar 1428, das die einzelnen Künstler benennt: R.P. CIARDI, *'Ars marmoris'*, ihm folgt F. ABBATE, *Il monumento*, mit weiteren Überlegungen zur Händescheidung.

[9] Vgl. die Inschriften bei C. D'ENGENIO CARACCIOLO, *Napoli sacra*, Napoli 1624 (1654 von De Lellis in einem zweiten Band weitergeführt), S. 158 f.; A. FILANGIERI DI CANDIDA, *San Giovanni a Carbonara*, S. 35.

[10] Ähnlich beurteilt dies bereits Pompeo Sarnelli im 17. Jahrhundert, P. SARNELLI, *La vera guida de' forestieri, curiosi di vedere e d'intendere le cose più notabili della regal città di Napoli e del suo amenissimo distretto*, Napoli 1688, S. 164 ff.: «sontuoso sepolcro del Re Ladislao di somma magnificenza, anchorche di maniera Gotica, il quale ergendosi in alto, giunge alla sommità del tetto; scorgesi il detto Rè armato sopra un destriero, con in

Parallel zu diesem bewußt anachronistisch gestalteten Monument entstand die Kapelle des Sergianni Caracciolo[11], die sich direkt hinter dem Grab befindet (Abb. 2). Schon die Architektur der runden Kapelle, die nur vom Altarraum und durch den Gang unter dem Grab des Ladislaus hindurch zu erreichen ist, zeugt von dem Selbstbewußtsein ihres Stifters, bei dem es sich um den später ermordeten, zuvor jedoch sehr einflußreichen Liebhaber Johannas II. handelt[12]. Sie ragt beidseitig über das Kirchenschiff hinaus, von außen ist sie weithin sichtbar und auf ihren Strebepfeilern standen marmorne überlebensgroße Statuen, darunter ehemals auch eine des Stifters[13]. Sie wirkt wie ein autonomer Anbau und erinnert mit ihrem Rippengewölbe an die Bauten Brunelleschis[14]. Im Innern ist sie in den drei westlichen Kompartimenten mit einem Marienzyklus des Leonardo da Besozzo freskiert[15]. Um die gesamte Sockelzone ziehen sich Szenen aus

mano una spada ignuda, ed un verso che dice DIVUS LADISLAUS ... opera molto ricca, e superba», vgl. N. BOCK, *Antikenrezeption*, S. 244 f.

[11] Zur Person siehe F. PETRUCCI, Art. *Caracciolo, Gianni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (künftig *DBI*), Bd. 19, 1976, S. 370-375; F. DE PIETRI, *Cronologia della Famiglia Caracciolo*, Napoli 1605.

[12] Vgl. zur Architektur der Kapelle A. FILANGIERI DI CANDIDA, *San Giovanni a Carbonara*, S. 43-62; Ch.F. NICHOLS, *The Caracciolo di Vico Chapel in Naples and Early Cinquecento Architecture*, Ph. D. New York, 1988, S. 4-14.

[13] Vgl. A. FILANGIERI DI CANDIDA, *San Giovanni a Carbonara*, S. 46.

[14] Vgl. zum Bau R. SABATINO, *La «fravica dela ecclesia reale de Sancto Juanne a carvonare» in una pergamena del 1423. Nuove acquisizioni sul complesso eremitano napoletano*, in «Napoli nobilissima», 5. Folge, 3, 2002, S. 135-152, sowie F. TRINCHIERI CAMIZ, *Augustinian Musical Education in the 15th Century Caracciolo del Sole Chapel*, in «Imago Musicae», 5, 1988, S. 41-64, hier S. 54 f.

[15] Leonardo da Besozzo und Perinetto del Benevento sind inschriftlich genannt. Zu Fragen der Zuschreibung und Datierung, die allgemein in die Mitte des 15. Jahrhunderts gelegt wird, siehe G. URBANI, *Leonardo da Besozzo e Perinetto da Benevento dopo il restauro degli affreschi di S. Giovanni a Carbonara*, in «Bollettino d'arte», 38, 1950, S. 297-306; A. CIRILLO MASTROCINQUE, *Leonardo da Besozzo e Sergianni Caracciolo in S. Giovanni a Carbonara*, in «Napoli nobilissima», 17, 1978, S. 41-49; G. DONATONE, *Documenti inediti sui pittori attivi a Napoli nel secolo XV e nuove notizie su Perinetto e sul codice di S. Marta*, in S. CASSANI - D. CAMPANELLI (Hrsg.), *Scritti di storia dell'arte in onore di Raffaello Causa*, Napoli 1988, S. 71-76; G. TOSCANO, *Leonardo da Besozzo à Naples: un peintre du gothique tardif à l'époque des derniers rois de la dynastie angevine*, in F. JOUBERT - D. SANDRON (Hrsg.), *Pierre, lumière, couleur. Études d'histoire de l'art du Moyen Âge en l'honneur d'Anne Prache*, Paris 1999, S. 413-424. Er datiert den Zyklus früher – noch zu Lebzeiten von Sergianni. I.A. MUSELLA, *Napoli: iconografia agostiniana nella chiesa di San Giovanni a Carbonara*, in M. ALLEGRINI TEODORI (Hrsg.), *Per corporalia ad incorporalia: spiritualità, agiografia, iconografia e architettura nel Medioevo agostiniano*, Taletino 2000, S. 273-280.

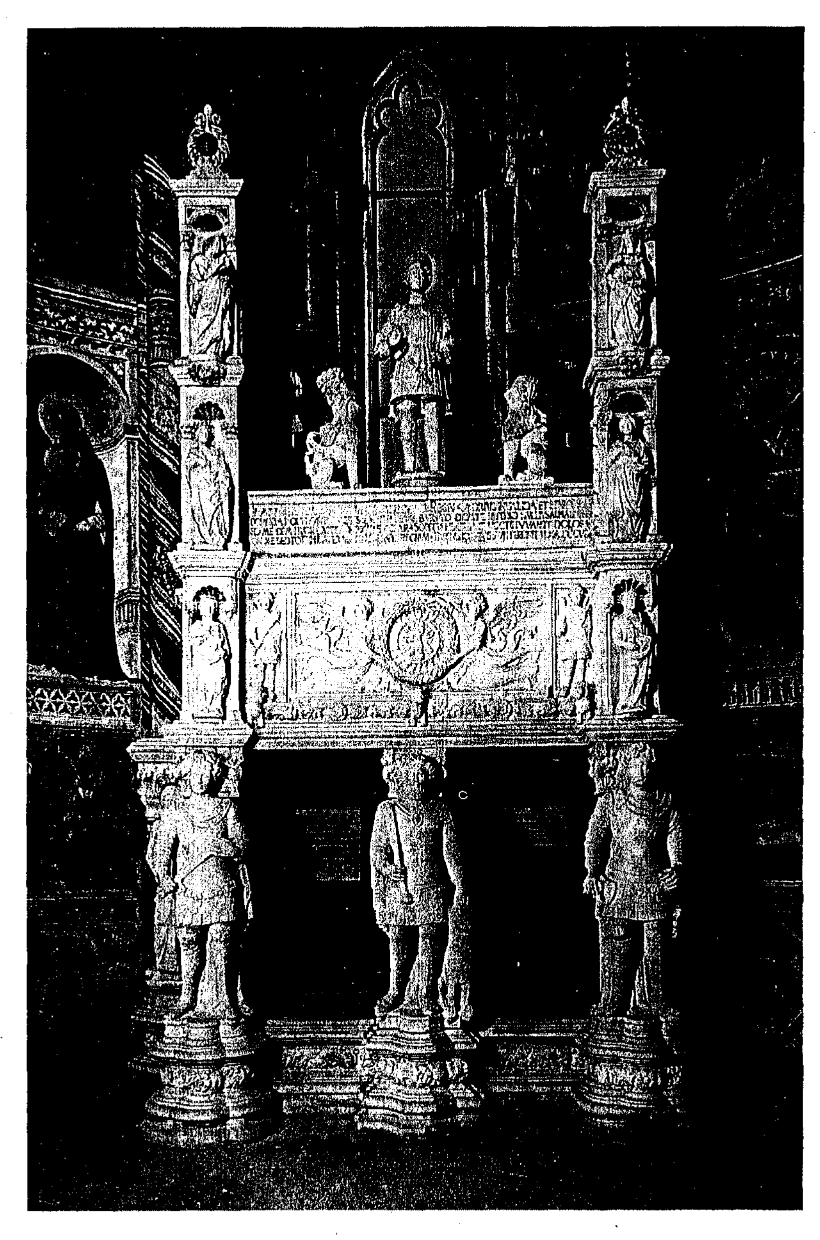


Abb. 2: Neapel, Augustinerkirche San Giovanni a Carbonara, Caracciolo-Kapelle, Grab des Sergianni Caracciolo

dem Leben der Augustineremiten – ausgeführt wohl in den 1430er Jahren von Perinetto del Benevento, die zu der Überlegung geführt haben, daß die Mönche die Kapelle als Chor nutzten, womit auch liturgisch eine hervorragende Versorgung gewährleistet gewesen wäre[16]. Alle Wandkompartimente weisen über der Thebais in zwei Ordnungen Heilige in fingierten Nischen auf, auch das Gewölbe war einst sicher freskiert. Der Fußboden ist mit zeitgenössischen Florentiner Maiolica-Kacheln gefliest, die auch heraldische Motive enthalten[17]. Die Funktion der Kapelle – gleich ob regelrechter Chor der Mönche oder nicht – ist in erster Linie die, das Gedenken an Sergianni Caracciolo mit größtmöglichem und noch dazu modernem Prachtaufwand zu bewahren. Er ist daher auch in mehreren Szenen des Marienlebens dargestellt und versichert sich gleichsam durch seine dortige Präsenz ihres Beistandes – ebenso wie die Mönche, die – wenngleich *in eremo* dargestellt, eine Gemeinschaft von Fürbittern vermeinen, die sich prädestiniert um das Seelenheil des Verstorbenen kümmern. Das Aufsehenerregende an der Errichtung und Dekoration dieser Kapelle ist die kuriose und ihrerseits Geschichte abbildende Tatsache, daß die Königin des Landes es mit Sergianni Caracciolo einem untergeordneten Adeligen ermöglicht hat, einen solchen Bau gleichsam 'im Rücken' des vorangegangenen Königs zu erbauen.

Das Grab Sergiannis, das wohl erst zu Beginn der 1440er Jahre fertiggestellt wurde, ist zwar sehr viel kleiner als das des Königs, aber es bedient sich ostentativ ganz neuer, der Antike entlehnter Formen[18]. Selbst im heute frag-

16 R. SABATINO, *Nuove acquisizioni*, S. 140-144, nimmt an, die Caracciolo-Kapelle sei von Beginn an als Kombination aus Chor und Familienkapelle geplant gewesen. Sie sieht ein Vorbild dafür in dem später veränderten Chorrund des neapolitanischen Domes. Vgl. dazu auch F. TRINCHIERI CAMIZ, *Augustinian Musical Education*; sie wies auf die große Anzahl von Musikinstrumenten in den Fresken hin. Sie macht als Vorbild für einen Chor hinter dem Altar S. Chiara stark (S. 54) – hier gilt es allerdings zu bedenken, daß das Kloster dort direkt im Anschluß an den Chor liegt, der Zugang also von dort gewährleistet war. Zur ungewöhnlichen Chorsituation in S. Chiara siehe C. BRUZELIUS, *Hearing is Believing: Clarissan Architecture, ca. 1213-1340*, in «Gesta», 31, 1992, 2, S. 83-91; T. MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation*, S. 125-136; C. JÄGGI, *Raum und Liturgie in franziskanischen Doppelklöstern: Königsfelden und S. Chiara in Neapel im Vergleich*, in N. BOCK - P. KURMANN - S. ROMANO - J.-M. SPIESER (Hrsg.), *Art, Cérémonial et Liturgie au Moyen Âge*, Actes du colloque de 3e Cycle Romand de Lettres, Lausanne - Fribourg 24.-25. März, 14.-15. April, 12.-13. Mai 2000, Roma 2002, S. 223-241.

17 Vgl. D.M. PAGANO, *La cappella Caracciolo del Sole*, in SOPRINTENDENZA PER I BENI ARTISTICI E STORICI DI NAPOLI E PROVINCIA (Hrsg.), *Il pavimento maiolicato di San Giovanni a Carbonara* (Quaderni di Capodimonte, 14), Napoli 1998, S. 4-10.

18 Die Künstler sind nicht dokumentiert. In der Inschrift, die 1433 angibt, wird Troiano, der Sohn Sergiannis als Herzog von Melfi betitelt. Da er den Titel erst 1441 erhielt, kann

mentierten Zustand vermittelt das Monument recht deutlich die Intention, unter anderem mit den Mitteln einer antikisierenden Formensprache den Verstorbenen als einen Mann militärischer Tugenden darzustellen[19]. Dies manifestiert sich in dem mächtigen Stützengeschoß mit ausschließlich männlichen Personifikationen ebenso wie in seiner eigenen damals sehr ungewöhnlichen Standfigur, gleichsam einer Antwort auf die Thronfiguren des Königspaares[20]. Und auch der Sarkophag, auf dessen Front zwei Genien im Lorbeerkranz das Wappen der Familie tragen, muß aufgrund seiner Klassizität in dieser Zeit als ausgefallen angesprochen werden[21]. Es sei an dieser Stelle aber nochmals der Vorstellung widersprochen, daß aus der Verwendung eines Standbildes des Verstorbenen, bzw. aus der antikischen Formensprache auf ein «Ehrenmal» im Unterschied zum Grabmal geschlossen werden könne, wodurch der religiöse Aspekt der Memoria zurückgedrängt werde[22]. Soziale, politische und liturgische Memoria können nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern hängen in Ausdrucksformen und Praktiken eng zusammen. Wenn der liturgische Aspekt der Memoria im vorliegenden Beitrag ausgeklammert bleibt, so geschieht dies nur, um den Blick auf die visuellen Ausdrucksformen der Kapellen und ihrer Kommunikation untereinander zu konzentrieren. In Ermangelung zeitgenössischer Quellen, die diesen Bau kommentieren, müssen wir uns auf den erhaltenen Bestand verlassen – den darin manifesten immensen Anspruch des Caracciolo, sich durch diese Kapellengestaltung, die insbesondere durch ihren Ort und höchstwahrscheinlich auch die Funktion als Chor ausgezeichnet war, direkt mit dem Königshaus zu messen. Bezeichnend für die historische Situation

das Monument erst danach fertiggestellt worden sein. Vgl. zum Grab zuletzt N. BOCK, *Antikenrezeption*, S. 245 ff.

[19] Vgl. N.F. FARAGLIA, *La tomba di Ser Gianni Caracciolo in San Giovanni a Carbonara*, in «Napoli nobilissima», 8, 1898, S. 20-23, hier S. 23.

[20] Die darin vergleichbaren Dogengrabmäler in Venedig, wie etwa das auch in der Aussage ähnliche von Pietro Mocenigo, stammen erst aus den späten 1470er Jahren; vgl. zu den venezianischen Monumenten zuletzt D. PINCUS, *The Tombs of the Doges of Venice*, New York 1999 (insbesondere zu den mittelalterlichen Beispielen), sowie U. MEHLER, *Auferstanden in Stein. Venezianische Grabmäler im späten Quattrocento*, Köln u.a. 2001.

[21] Ein mögliches (allerdings recht hoch gegriffenes) Vorbild wäre der Bronzeschrein der Hll. Protus, Hyazinthus und Nemesius in Florenz, den Ghiberti ca. 1427/28 ausführte. Vgl. zur Verwendung und Rezeption antiker Sarkophage im 15. Jahrhundert: E. OY-MARRA, *Das Davanzati-Grabmal in S. Trinità zu Florenz*, in «Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz», 36, 1992, S. 1-22.

[22] So N. BOCK, *Antikenrezeption*, S. 246, sowie R. SABATINO, *Nuove acquisizioni*, S. 144. Vgl. zu dem Verhältnis von Memoria und Repräsentation ausführlicher T. MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation*, S. 11 ff. und S. 17-31.

in Neapel, das 1442 endgültig unter aragonesische Herrschaft geriet, ist der Umstand, daß das königliche Monument den aufgeplusterten Endpunkt einer nunmehr hundertzwanzig Jahre alten Tradition von monumentalen Gräbern darstellt, während ein Emporkömmling sich an seinem Grab einer gerade wieder entdeckten Formensprache bedient und in der Kapelle alle zur Verfügung stehenden Register modernster Ausstattung zieht.

Ein solch hartes Zusammentreffen von Tradition und Erneuerung im konkreten historischen und räumlichen Zusammenhang, einer Schichtung in zweierlei Hinsicht gleichsam, ist allerdings höchst selten und sollte auch in Neapel kein zweites Mal vorkommen. Unter der Herrschaft der Aragonesen wurden zwar viele profane Denkmäler des Königshauses errichtet – die Sepulkralplastik wurde hingegen völlig vernachlässigt – und auch die Anstrengungen des Adels auf diesem Gebiet nahmen erst am Ende des 15. Jahrhunderts wieder zu[23].

## 2. *Gemeinschaft*

Die Capella del Crocifisso in San Domenico Maggiore wurde ab den 1470er Jahren sukzessive mit Monumenten verschiedener Familien bestückt und bietet im Gegensatz zu der gerade betrachteten Situation in San Giovanni a Carbonara ein gutes Beispiel für das Nebeneinander Gleichberechtigter, an deren Monumenten sich die Impulse von Anpassung und Übersteigerung abwechseln[24]. Ich vernachlässige hier die komplizierte Zuschreibung der Grabmäler an bestimmte Meister und ihre Mitarbeiter[25]. Die kunsthi-

23 Monumentale Gräber des aragonesischen Königshauses kamen nicht zur Ausführung. Die festlich drapierten Särge, die sich ursprünglich im Chor von San Domenico befanden, erlitten bei einem Brand 1506 große Schäden und wurden daraufhin in die Sakristei verbracht, wo sie sich noch heute befinden, vgl. SOPRINTENDENZA PER I BENI ARTISTICI E STORICI DI NAPOLI E PROVINCIA (Hrsg.), *Le arche dei re Aragonesi*, Napoli 1991; B. FERRANTE, *Il cinquecentesco restauro dei feretri aragonesi in S. Domenico Maggiore*, in «Napoli nobilissima», 23, 1984, S. 69-75.

24 Vgl. die relativ ausführliche Beschreibung der Kapelle und ihrer Erweiterungen bei C. CELANO, *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli*, hrsg. von G.B. CHIARINI, 5 Bde., Napoli 1858, photomechanischer Nachdruck Napoli 2000, Bd. 3,2, S. 518-541.

25 Als Ensemble wurde die Kapelle bislang nicht Gegenstand eingehender Untersuchung. Eine rezente Studie liegt lediglich zur Cappella del Doce vor, siehe E.-B. KREMS, *Raffaels römische Altarbilder. Kontext – Ikonographie – Erzählkonzept. Die Madonna del Pesce und Lo Spasimo di Sicilia*, München 2002, S. 53 ff. Vgl. zu den Gräbern unter künstlergeschichtlicher Perspektive R. PANE, *Il Rinascimento nell'Italia meridionale*, 2 Bde., Milano 1975-77, Bd. 2, S. 156, der beide Carafa-Gräber Tommaso und Giovan Tommaso Malvito zuschreibt;

storische Forschung ist sich lediglich darin einig, daß sämtliche Monumente aus dem Umkreis von Tommaso Malvito und Jacopo della Pila stammen – beides Bildhauer, die am Ende des 15. Jahrhunderts in Ermangelung lokaler Künstler aus dem Norden nach Neapel gerufen wurden und wahrscheinlich auch zusammengearbeitet haben. Die hier präsentierte, relative Chronologie basiert zunächst auf wenigen in Verträgen fixierten Daten einzelner Werke, auch auf formalen Beobachtungen – und nicht zuletzt auf Überlegungen zu einer sinnvollen Abfolge. Es handelt sich auf dem Grundriß (Abb. 3) um die Kapelle mit der Nr. 8 und die späteren Anbauten 9 und 10.

Die ältesten und bestplazierten Monumente gehören den Brüdern Francesco und Diomede Carafa, die 1470 bzw. 1487 starben und deren erstes laut Auskunft der Inschrift von Francescos Sohn, Kardinal Oliviero Carafa, errichtet wurde[26]. Ihre Gräber befinden sich – als Pendants entworfen – zu beiden Seiten des Altares (Abb. 4), an dem noch heute jenes wundertätige Kreuzigungsbild verehrt wird, das einst zu Thomas von Aquin gesprochen haben soll, als er in diesem Konvent lebte. Der wand- und raumgreifende Aufbau aus zwei Geschossen und einem bekrönenden Bogen, in dessen seitliche Kompartimente Nischen mit Heiligen und Tugenden eingelassen sind, orientiert sich an römischen Vorbildern und führt damit abermals eine neue Form in Neapel ein[27]. Die Bildprogramme entsprechen mit den Liegefiguren der gerüsteten Männer, den Tugendpersonifikationen und Heiligen, der Verkündigung am Grab des Diomede und der Seelenempfehlung durch Dominikus und Thomas von Aquin am Grab des Francesco sowie dem jeweils bekrönenden Lamm Gottes dem gehobenen Standard ihrer Zeit, setzen jedoch keine eigenen Akzente. Ungewöhnlich ist allerdings der große Raum, der den Wappen zugestanden wird, die sich jeweils über den verhältnismäßig kleinen Inschrifttafeln befinden und zwar auf der Rückwand

F. Abbate, *La scultura napoletana del Cinquecento*, Roma 1992, S. 19, mit älterer Literatur zur Skulptur der Renaissance in Neapel.

[26] FRANCISCO CARRAPHA EQVITI NEAP* INSIGNI CHRISTIANE / RELIGIONIS OBSERVANTISS* QVI SVMMA OMNIVM MORTALIVM BENIVO/LENTIA AC VENERAZIONE AETATIS ANNVM AGENS LXXXIII OBIIT SENII / NVNQVAM QESTUS OLIVIERIVS CARD* NEAP* PARENTI OPTIMO POS* // unten auf dem Sarkophag: PAR VITE RELIGIOSVS EXITVS. Zu Diomede Carafa vgl. F. Petrucci, Art. *Carafa, Diomede*, in *DBI*, Bd. 19, 1976, S. 524-530; zur Rolle von Diomede Carafa im Neapel der Renaissance, siehe auch A. Beyer, *Parthenope. Neapel und der Süden der Renaissance*, Berlin 2000; zur Vita Carafas, S. 70 ff.

[27] Insbesondere die Gräber aus der Werkstatt des Andrea Bregno sind hier zu erwähnen, vgl. dazu zuletzt M. Kühlental, *Andrea Bregno in Rom*, in «Römisches Jahrbuch», 32, 1997-1998 (erschienen 2002), S. 179-271.

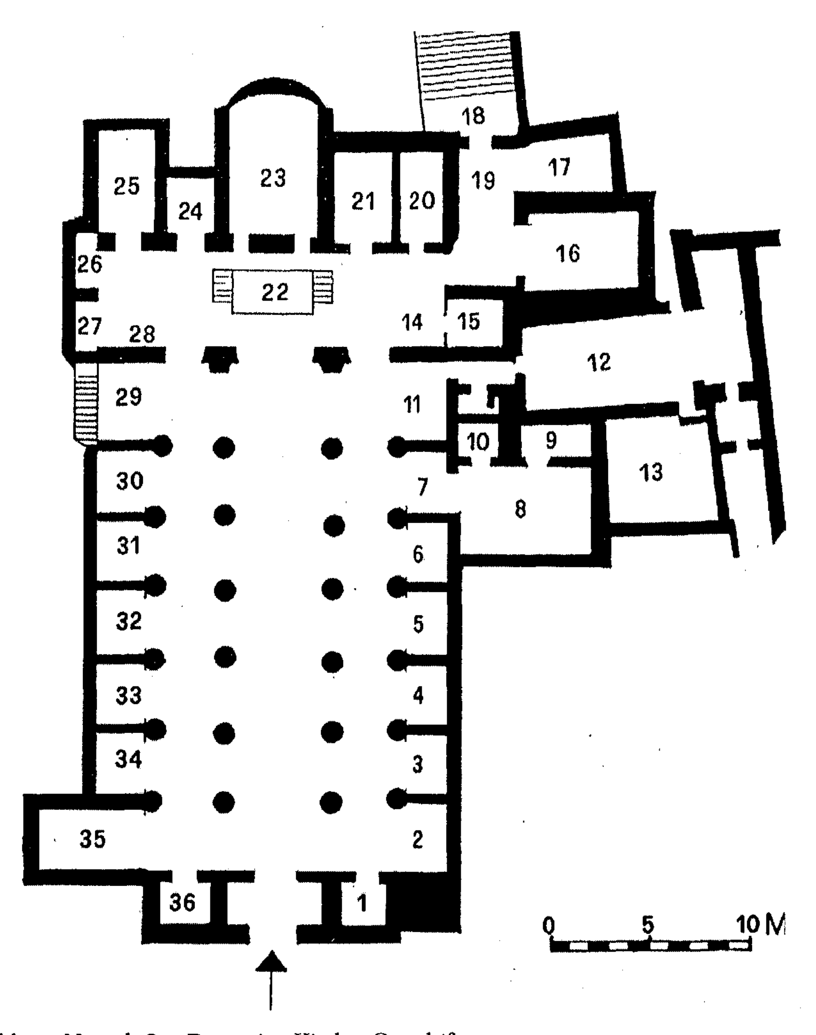



Abb. 3: Neapel, San Domenico Kirche, Grundriß

des unteren Geschosses, das zugleich als Sitzbank genutzt werden konnte[28]. Sie scheinen sich nicht allein auf die Gräber zu beziehen sondern fingieren den Anspruch auf den gesamten Raum.

[28] Bei diesen Sitzbänken handelt es sich um eine ungewöhnliche Eigenart der neapolitanischen Gräber, deren Bedeutung noch nicht abschließend geklärt werden konnte. Vgl. mit Überlegungen zu ihrer Funktion T. MICHALSKY, *La memoria messa in scena, passim.*

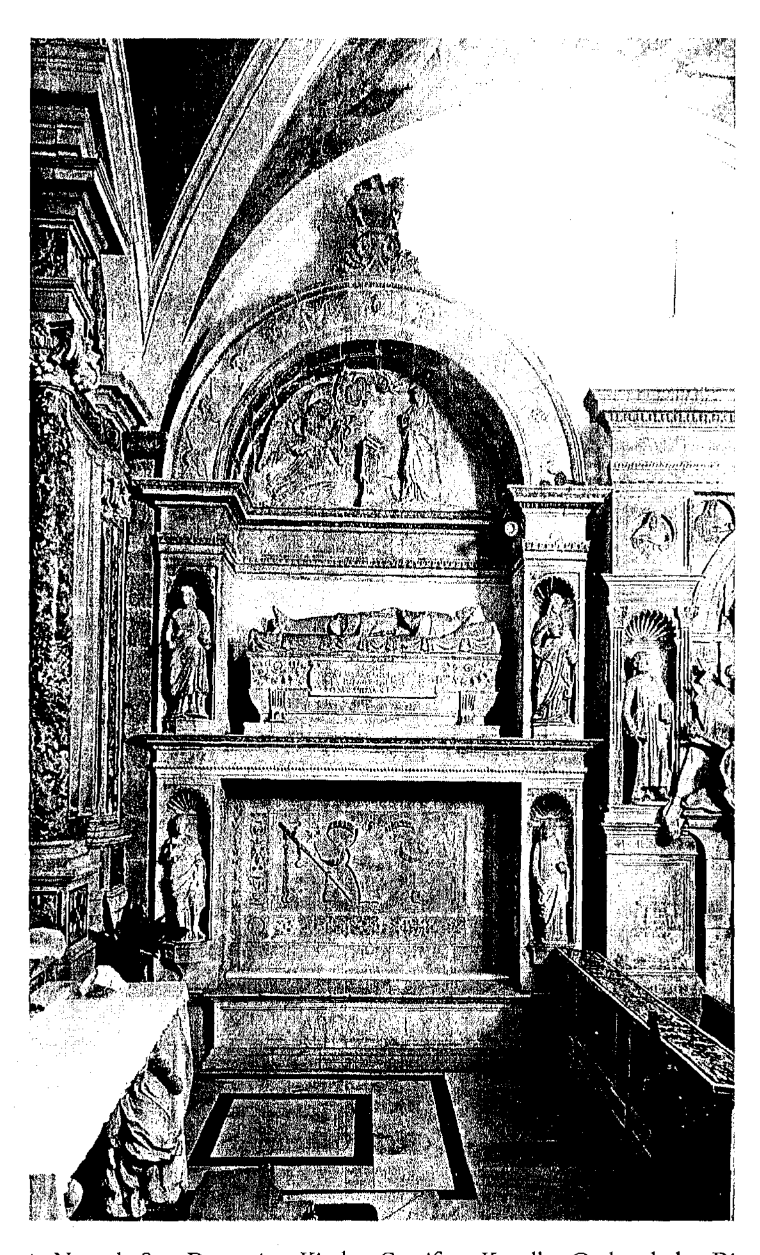


Abb. 4: Neapel, San Domenico Kirche, Crocifisso-Kapelle, Grabmal des Diomede Carafa

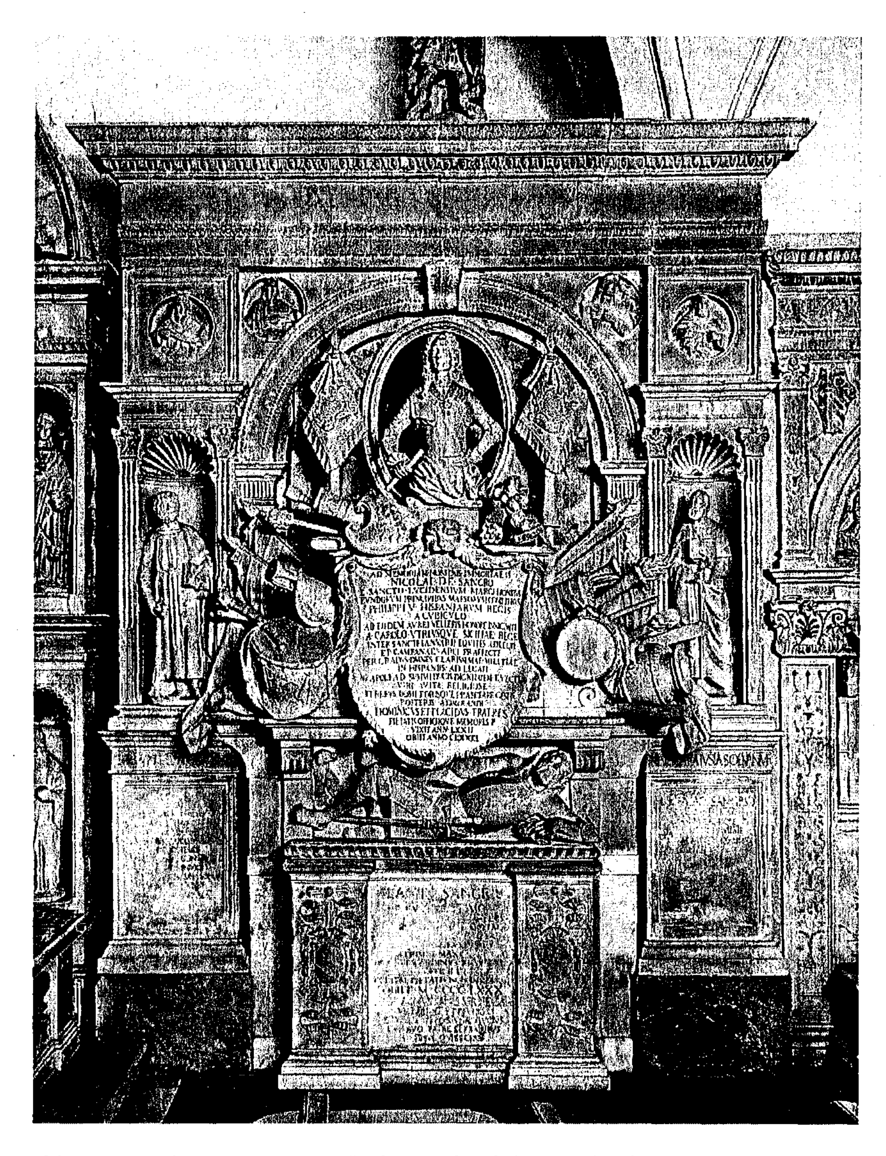


Abb. 5: Neapel, San Domenico Kirche, Grabmal der Familie de Sangro

Direkt im Anschluß an das Grab Diomede Carafas folgt auf der rechten Kapellenseite das in späterer Zeit veränderte Ensemble der Familie de Sangro (Abb. 5), auf das ich noch einmal zurückkommen werde. Das frü-

heste Monument dürfte bald nach dem Tod des Placido Sangro, 1480, ausgeführt worden sein und man muß sich die Gestaltung des Inneren als den Carafa-Gräbern ähnlich vorstellen; also mit Sarkophag und Sitzbank.

Das wiederum direkt anschließende Grab von Mariano d'Alagno († 1477) und seiner Gattin Caterinella Ursina wirkt für unseren Blick merkwürdig zusammengewürfelt und überladen, so als hätten auch hier spätere Generationen Veränderungen vorgenommen (Abb. 6). Glücklicherweise hat sich jedoch der Vertrag erhalten, der 1506 zwischen Margherita Poderico und Tommaso Malvito geschlossen wurde und der den heutigen Zustand als ursprünglichen erweist[29]. Dort ist die Rede von einem «arco et figuris quinque marmoreis» – im einzelnen einer Madonna mit Kind, zwei Engeln, einer «figura de relevo quondam comitis armati» – also der Figur des gerüsteten Grafen im Hochrelief, «et alia figura a facie cantari mulieris» – also der vorgeblendeten Figur seiner Gattin. Auch in Bezug auf die Wappen und Bänke am Grab der Carafa ist von besonderem Interesse, daß im Vertrag auf eine Zeichnung des Künstlers Bezug genommen wird, die im unteren Bereich Figuren vorsahen, die die Auftraggeberin jedoch durch eine Bank mit den Wappen der beiden Verstorbenen ersetzt haben möchte: «... dicte figure non debent ibidem fieri et loco ipsarum est faciendus unus sedialis et una lapis com scuto armorum ursini et de lagni». Für den direkten Wettbewerb, der zwischen den Grabentwürfen innerhalb einer Kapelle

[29] Vgl. G. FILANGIERI, *Documenti per la storia, le arti e le industrie delle province napoletane*, 6 Bde., Napoli 1883-1891, Bd. 3, Nr. XI, S. 583: (Vertrag zwischen Margherita Poderico und Tommaso Malvito am am 7. 11. 1506 10., Ind.): «Maestro Tommaso da Como contratta colla Rev.[da] D.[a] Margherita Poderico ...» – «Die vij° novembris X[e] Ind. (1506) in monasterio Sancti Sebastiani et Petri ordinis predicatorum in gratis fereis dicti monasterij Reuerenda domina Margarita pulderica ... ex vna parte et magistro thomasio de como marmorario ex altera prefata domina priorissa dedit ... dicto tomasio ducatos quatraginta et in alia manu confexa fuit ducatos undecim consistentes in uino et lignaminibus et sunt ... in partem ducatorum octuaginta olim depositorum penes dictum monasterium per quondam dominam Caterinellam vrsinam Comitissam de vochianico et penes ducissam suesse olim priorissam dicti monasterii pro faciendo vno cantaro marmoreo in venerabili ecclesia et monasterio Sancti dominici de neapoli in cappella Sancti ... [Cap. del Crocifisso] ... in dicta ecclesia ... quod cantarum thomasius ipse promisit facere et complere hinc et per totas festiuitates pasce resurrectionis domini primo venture cum figuris marmoreis videlicet vno arco et figuris quinque marmoreis videlicet vna virgene maria cum filio duobus angelis et cum figura de releuo quondam comitis armati et alia figura a facie cantari mulieris videlicet dicte comitisse et alia secundum disignacionem factam et signatam inter eos quod designum conseruatur penes dompnum petrum S... ... et quod cantarum predictum sit altitudinis xvij palmorum et largitudinis a parte inferiori x palmorum et quia in dicto designo sunt figure a parte inferiori dicte figure non debent ibidem fieri et loco ipsarum est faciendus vnus sedialis et vna lapis in terra cum scuto armorum ursini et de lagni ...» (Maße der Bank: H: 52,5 cm, B: 217 cm; T: 41 cm).



Abb. 6: Neapel, San Domenico Kirche, Grabmal von Mariano d'Alagno und Caterinella Ursina

entstand, ist zunächst bezeichnend, wie schnell auf die Neuerung der Bank mit Wappen reagiert wurde – und wie wenig Wert bei der Gelegenheit auf die Gesamterscheinung gelegt wurde, die im Vergleich zu den Carafa-Monumenten wie eine additive Variante im kleineren Format erscheinen mußte. Von Innovation keine Spur, vielmehr ist die Anstrengung zu spüren, mit anderen Mitteln das Niveau der Vorgängergräber zu erreichen[30].

Ettore Carafa, Sproß eines anderen Zweiges der Carafa-Familie – jenes der Ruvo – begnügte sich 1507 nicht mit einem weiteren Grab in der bereits gut angefüllten Kapelle, sondern erweiterte sie um einen Anbau an der linken Seite (Abb. 3, Nr. 9), in dem er spätestens bis zu seinem Tod 1511 in einem Zuge sein eigenes Grab und das seines Sohnes Troilus († 1591) unterbrachte[31]. Die Kapelle besteht aus einem kleinen, quadratischen Hauptraum, der von einem in Neapel bis dato ungewöhnlichen, illusionistischen Fresko überwölbt wird[32]. Die Gräber der beiden jüngeren Carafa sind nach dem nunmehr bekannten Schema aufgebaut – aus Platzmangel sind sie allerdings sehr flach gehalten. Die von Anfang an geplante Hauptattraktion, die den direkten Memorialbezug übersteigt, ist eine hölzerne Krippe, die Ettore Carafa 1507 bei Pietro Belverte, einem renommierten Bildschnitzer, in Auftrag gab. Bis heute sind die meisten Stücke dem räuberischen Kunstmarkt zum Opfer gefallen – der Vertrag zwischen Carafa und Belverte spricht allerdings von einer ausgesprochen umfangreichen Skulpturengrupp «intagliate de bono», die neben den

[30] Damit soll die Qualität der Skulpturen gar nicht in Frage gestellt werden. Im Ornament und der Durchführung der Figuren ist die Arbeit von Tommaso Malvito auf sehr hohem Niveau angelegt. Tristano Caracciolo (1436-1520) erwähnt die Brüder Hugo und Mariano d'Alagni in *De varietate fortuna* (Anfang 16. Jahrhundert) als Beispiele für Menschen, die in ihrem Leben zwar zu großem Reichtum gelangt sind, diesen jedoch noch vor ihrem Tod wieder verloren haben. Vgl. die Edition von G. PALADINO, in *Rerum Italicarum Scriptores*, Bd. 22,1, Neuausgabe, Bologna 1968, S. 73-105, hier S. 100 mit der Anm. 2. Vgl. die Übersetzung von Hefele, in M. HERZFELD (Hrsg.), *Das Zeitalter der Renaissance. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der italienischen Kultur*, 1. Serie, Bd. 4, Jena 1912, S. 265-321, hier S. 312.

[31] R. PANE, *Il Rinascimento*, Bd. 2, S. 157, schreibt die Kapelle Andrea Ferrucci da Fiesole und Romolo Balsimelli zu; vgl. zur Zuschreibung an Giantommaso Malvito und vielleicht Giovanni da Nola F. ABBATE, *Scultura*, S. 71.

[32] Die Fresken werden Pseudo-Bramantino zugeschrieben, der laut jüngerer Forschungen mit Pedro Fernandez identisch sein soll. Vgl. G. FIOCCO, *Il periodo romano di Bartolomeo Suardi detto il Bramantino*, in «L'arte», 17, 1914, S. 24-40; F. NAVARRO, *Lo Pseudo-Bramantino: Proposta per la ricostruzione di una vicenda artista*, in «Bollettino d'arte», 67, 1982, S. 37-68; mit der Zuschreibung an Fernandez: P. GIUSTI - P. LEONE DE CASTRIS, *Pittura del Cinquecento a Napoli, 1510-1540*, Napoli 1988, S. 14 ff.

üblichen Figuren auch noch elf Engel, zwei Hunde, acht Schafe und zwei Hirten umfassen sollte[33]. Damit den Besuchern der Kapelle der Stiftungszusammenhang deutlich blieb, vermerkt die Inschrift am Grab Ettores, daß er die Kapelle der jungfräulichen Geburt weihte[34]. Trotz ihrer kleinen Ausmaße zeigt diese Kapelle in ihrem Aufgebot an künstlerischen Attraktionen und Andachtsangeboten, wie dem Konkurrenzdruck der bereits vorgefundenen Kapellenausstattung begegnet werden konnte, um die Aufmerksamkeit auf die eigene Kapelle zu ziehen.

Doch auch diese Kapelle wurde von derjenigen der Familie del Doce noch übertroffen, die an der gleichen Seite 1513/14 noch eine weitere kleine Kapelle anbaute – und schon 1509 für das Altarbild mit Raffael einen der berühmtesten Künstler seiner Zeit beauftragen konnte[35]. Das Grab des Giambattista Doce kam 1519 hinzu. Nachdem er das Patronat von Girolamo

[33] G. FILANGIERI, *Documenti*, Bd. 3, Nr. XII., S. 585-589, aus der Scheda des Notars J.A. Fiorentino, 1506-1507, cart. 151, Arch. not. di Nap.: «Eodem die (iii Aug. 1507) ... constitutis ... Excellente et magnifico domine hectore Carrafa de neapoli ... ex una parte. Et honorabili viro magistro petro de beluertis de venetiis cive neapolitano ... ex altera prefate partes ... asseruerunt ... inter eas fuisse inita et firmata infrascripta capitula ... super magisterio et figuris faciendis intus Ecclesiam Sancti Dominici de neapoli et in Cappella presepij del crocifixo in dicta Ecclesia ... In primis dicto mastro petro promecte et conuene fare del dicto presepio intagliate de bono ... magisterio de la quantita infrasripta videlicet vna figura de nostra donna de palme quattro ingenochiune et Sancto yoseph de palme cinque con lo figliolo in lo Cunnabilo 1 asino et lo boue che habiano ad correspondere secondo le figure de dicta nostra donna et Josep bene ad mesura ... Item undece angele de tre palme 1 uno. Item doe pasture de quactro palme et mezo in cinque. Item duy cani octo pecore con li arbori faschie [sic] e tortani et altre ornamente pertinente a li pasturi. Item vna spera con altri ornamenti concernenteno ad vno presepio quale opera promectello dicto mastro petro darela fornita de cqua ad mise sey ... quale figure li debia dare de ligname absolute. Item lo dicto Signor hectorro promecte dare per la opera predicta octanta cinque ducati de carlini ... de li quali ... lo dicto mastro petro ... ne recepe .. ducati vinte ... et lo restante promecte de lo dare in lo terzo de la opera altr vinte ducati in la mita de dicta opera et altri vintecinque ducati restanti in fine dicte operis ... Presentibus domino vincentio Carrafa Comite de la groctaria: domino Thomasio Carrafa: Domino Euangelista atornafrane: Dompno Juliano de morte: Gabriele de novello: Thomasio de como marmorario et leonardo de Sansello Consule venetarum [sic]». Vgl. dazu auch R. NALDI, *Un ipotesi per l'affresco di Pedro Fernàndez in San Domenico Maggiore a Napoli*, in «Prospettiva», 42, 1985, S. 58-61.

[34] Vgl. F. ABBATE, *Scultura*, Abb. 60; die Inschrift lautet HECTOR FRANCISCI FIL* CARRAFA RUBORUM COMES QVI ALFONSI II NEAPOLITAR* REG* CVBICVLV(O) EXERCITVIQ* PRAEFVIT // CVI PERPETVA CVM FIDE OBSECVTVS EST DOMI FORISQVE CHRISTI INCVNABVLA VIRGINI MATRI DEDICAVIT // ET MONVMENTVM HOC VIVVS SIBI FECIT AN MDXI.

[35] Dazu jetzt E.B. KREMS, *Raffaels Altarbilder 2002*, Kap. 2. Ihr sei an dieser Stelle herzlich für die Überlassung des Manuskriptes vor Erscheinen des Buches gedankt.

übernommen hatte, legte er in weiser Voraussicht fest, daß keine männlichen Nachfahren in der Kapelle bestattet werden dürften, die Memoria folglich ihm alleine gelte.

In der Zusammenschau wird deutlich, daß die durch ein Gnadenbild ausgezeichnete Kapelle, ein prominenter Ort im Kirchengefüge – aber doch nicht der liturgisch bedeutendste – trotz kompetitiver Ambitionen verhältnismäßig homogen mit verschiedenen Familienkapellen belegt wurde. Der im einzelnen betriebene Aufwand markiert zwar deutliche Unterschiede, dennoch ist dieses unverändert erhaltene Ensemble ein Folge des hohen Bedarfs an Grabmälern, die trotz der angestrebten Monumentalität auf engem Raum zusammengestellt wurden. Sowohl die Homogenität als auch die Enge lassen sich vordergründig mit geringen räumlichen und künstlerischen Möglichkeiten erklären – dennoch ermöglicht die Zusammenschau aus heutiger Perspektive auch die weiterreichende Interpretation, daß die gesamte soziale Gruppe sich gerade in der Kumulation von Monumenten gemeinsam repräsentiert, ein Phänomen, das seine Parallele in dem politischen System der neapolitanischen *seggi* findet, von denen der in San Domenico vertretene *seggio di Nido* als der einflußreichste angesprochen werden kann[36].

## 3. *Anpassung und «Aemulatio»*

Selbstredend dürfte es schwerfallen, die Konformität der Werke durchweg als positive Eigenschaft zu werten und sie zu einer *corporate identity* zu stilisieren. Dennoch offenbart die große Menge an standardisierten Grabmälern, die sich über ganz Neapel verteilen, das systeminhärente Problem der sepulkralen Adelsmemoria, die Angemessenheit der Repräsentation, das Decorum, mit dem internen Wettkampf unter den Familien zu verbinden. Die Quellenlage, die eine bewußte Bezugnahme auf die Tradition erhärten könnte, ist dürftig, denn die wenigen erhaltenen Verträge zwischen Auftraggebern und Künstlern dokumentieren zwar die genaue Auflistung von Material und Maßen, Preisen und Fristen, geben jedoch nur selten explizit Vorbilder an. Wenn sie es allerdings tun, wird im Abgleich mit der Ausführung häufig deutlich, wie vage die Vorstellung der beabsichtigten Ähnlichkeit war.

[36] Vgl. zu den *seggi* in Neapel die Literatur in Anm. 4., bes. M.A. VISCEGLIA, *Corpo*, S. 598 f. zu den Carafa und Brancaccio in San Domenico. Noch immer grundlegend ist C. TUTINI, *Dell'origine e fundatione de' Seggi di Napoli*, Napoli 1644. Mir lag die Ausgabe von 1754 vor – hier wird S. 117 ff. von verschiedenen Treffen des *seggio di Nido* im Kapitelsaal von San Domenico berichtet, die aus Anlaß restriktiver Aufnahmebedingungen einberufen wurden.

So schloß Julia Brancaccio 1492 mit Jacopo della Pila einen Vertrag über das Grab ihres verstorbenen Mannes Tommaso in San Domenico Maggiore (Abb. 7)[37]. Nach den üblichen Angaben über Material und Größe des Monuments, sowie der Erwähnung einer dem Vertrag zugrunde liegenden Zeichnung des Künstlers heißt es dort: «Nec non promisit dictis magister Jacoubus facere in ipso cantaro inbassiamentum inferiorem adornatum prout est in cantaro domini Cardinalis brancatii posito intus ecclesiam sancti Angeli ad Nidum», also daß der Bildhauer verspreche, das Sockelgeschoß so zu gestalten wie am Grab des Kardinals Brancaccio in S. Angelo a Nido, das bereits 1426-33 von Michelozzo und Donatello in Florenz ausgeführt worden war[38]. Der direkte Vergleich mit diesem sechzig Jahre älteren Monument ergibt lediglich, daß Jacopo della Pila ebenfalls drei weibliche Trägerfiguren ausgeführt hat, die nun als Iustitia, Temperanta und Prudentia gekennzeichnet wurden. Verführerisch ist die Vorstellung, Iulia Brancaccio

[37] G. FILANGIERI, *Documenti*, Bd. 3, S. 15-20 zum Vertrag: der Vertrag wird 1492 mit der Witwe des Verstorbenen, Julia Brancatia, geschlossen, Iacopo verspricht darin «eidem domine Julie presenti infra menses octo a presente die in antea numerandos facere et laborare seu fieri et laborare facere Cantarum unum seu sepoltura de lapide gentili et de carrara in quo sit sculpitus idem quondam dominus Thomasius ut armiger dictumque cantarum facere longitudinis palmorum octo in fructu et altitudinis palmorum quatuor in fructu manco tre data. Et quod vacuum ibi dictum cantarum sit palmorum novem intercluso dicto cantaro in fructu. Itaque largitudo ubi erunt columpne seu venit lo diricto dell'arco sit palmi unius et terzii pro qualibet banda. Ipsumque cantarum infra dictum tempus facere et laborare ut supra ad laudem bonorum magistrorum in taliubus expertorum cum altitudine cendecenti et cum omnibus illis figuris ac eo modo et forma prout in quodam dissigno facto per ipsum magistrum Jacobum et consignato coram nobis eidem domine Julie ac etiam in eodem cantaro fecere arma seu insigna de domo de brancatiis prout voluerit ipsa domina Julia videlicet in uno capite dicti cantari arma dicti quondam domini Thomasii et in alio capite ispius domine Julie. Nec non promisit dictis magister Jacoubus facere in ipso cantaro inbassiamentum inferiorem adornatum prout est in cantaro domini Cardinalis brancatii posito intus ecclesiam sancti Angeli ad Nidum» dafür bekommt er «ducatos centum quatraginta de carlenis argenti de quibus ducatis centum quatraginta prefatus magister Jacobus coram nobis presentialiter et manualiter recepit et habuit ac dicta domina Julia sibi dante ducatos quindecim de carlenis argenti residuum ipsa domina Julia promisit solvere singulis duobus mensibus a presenti die in antea ratam partem in pace».

[38] Zum Grab vgl. R. LIGHTBOWN, *Donatello & Michelozzo*, 2 Bde, London 1980, S. 83-127; J. BECK, *Donatello and the Brancacci Tomb in Naples*, in K.-L. SELIG - R.E. SOMERVILLE (Hrsg.), *Florilegium Columbianum. Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, New York 1987, S. 125-140; J. POESCHKE *Die Skulptur der Renaissance in Italien*, 2 Bde., München 1990, Bd. 1, S. 121 f. Die genaue Datierung ist nicht gesichert, im Juli 1427 ist laut Katastereintrag in Florenz ein Großteil des Werkes vollendet, R. LIGHTBOWN, *Donatello & Michelozzo*, S. 88. Frühestens 1429 wurde das Monument aus Pisa nach Neapel verschifft und vor Ort zusammengesetzt, siehe P. CIARDI, *'Ars marmoris'*, S. 342. Zu Brancaccio siehe D. GIRGENSOHN, Art. *Brancaccio, Rinaldo*, in *DBI*, Bd. 13, 1971, S. 797-799.

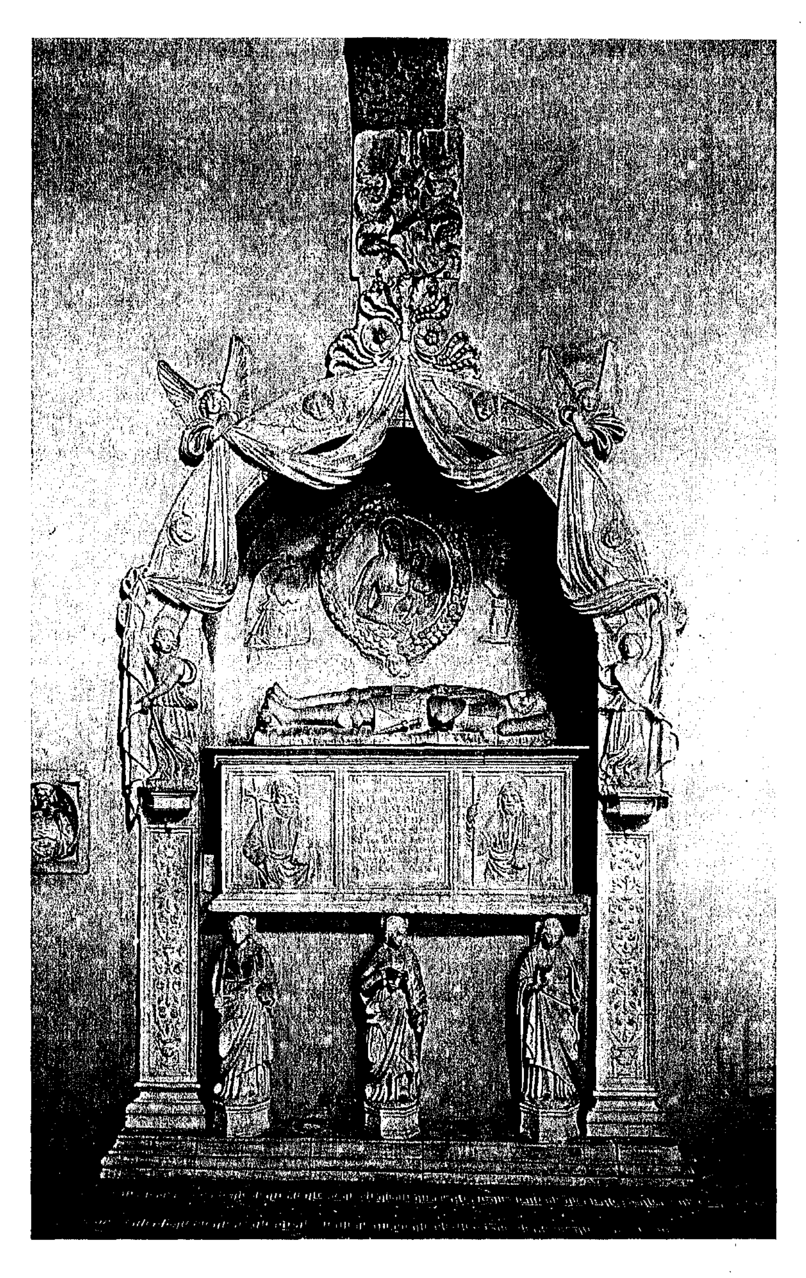


Abb. 7: Neapel, San Domenico Kirche, Grabmal des Tommaso Brancaccio

habe am Grab ihres Mannes explizit auf das berühmte Vorbild eines Verwandten in der nahebei gelegenen Kirche verweisen wollen (welches seinerseits allerdings auf älteren neapolitanischen Vorbildern beruht)[39]. Der Vergleich mit dem Grab des Malizia Carafa (Abb. 8), das ebenfalls von Iacopo della Pila neu arrangiert wurde, ist jedoch ernüchternd, denn er zeigt, daß ein derartiges Sockelgeschoß gar nicht ungewöhnlich war und Iulia Brancaccio einfach eines der Monumente – und dann passenderweise eines aus ihrer Familie – als verbindlich im Vertrag vermerkte[40].

Daß die pure Existenz ganz anderer prominenter Monumente durch den seinerseits am Wettbewerb interessierten Künstler ebenfalls in die Gestaltung des Grabes einging, zeigt vielmehr der Vergleich mit dem Grabmal der Maria von Aragon, einer unehelichen Tochter von Ferdinand von Aragon in S. Maria di Monteoliveto[41]. Dieses stand nämlich Pate für das Obergeschoß vom Grabmal des Tommaso Brancaccio auch ohne daß es eigens im Vertrag erwähnt worden wäre. In den 1470er Jahren von Antonio Rossellino begonnen und von Benedetto da Maiano vollendet kopiert es seinerseits ein berühmtes Florentiner Grabmal und führt in Neapel das Motiv des übergreifenden Vorhanges ebenso ein, wie den von Engeln herangetragenen Tondo mit der Muttergottes[42]. Jacopo della Pila übernimmt

[39] Giuliana Vitale hat die Errichtung des Grabmals von Rinaldo Brancaccio in S. Angelo a Nido – und damit nicht in San Domenico – als ein deutliches Indiz für die damit beanspruchte Autonomie der Familienlinie interpretiert; siehe *Uffici, militia, processi di formazione della nobiltà di seggio a Napoli: il casato dei Brancaccio fra XIV e XV secolo*, in M.A. VISCEGLIA (Hrsg.), *Identità*, S. 22-52, hier S. 39.

[40] Vgl. zum Grab und der Autorschaft Jacopos della Pila F. ABBATE, *La scultura napoletana del Cinquecento*, S. 23ff. Die Inschrift des Grabes lautet: MAGNIFICO MILITI THO/MASIO BRANCATIO DE / NEAPOLI QVI CVM MO/RIENS DE SEPOLTVRA / NIHIL EXCOGITASSET / IVLIA BRANCATIA CO/NIVGI DILECTISSIMO / AC BENEMERENTI FACI/VNDAM CVRAVIT / MCCCCLXXXXII.

[41] Zum Bau der Renaissance-Kapellen in S. Maria di Monteoliveto (heute S. Anna dei Lombardi) siehe F. QUINTERIO, *Giuliano da Maiano «Grandissimo Domestico»*, Roma 1996, S. 510-526; E. PEPE, *Le tre cappelle rinascimentali in Santa Maria di Monteoliveto a Napoli*, in «Napoli nobilissima», 37, 1998, S. 97-116; und A. VENDITTI, *La fabbrica nel tempo*, in C. CUNDARI (Hrsg.), *Il complesso di Monteoliveto a Napoli: analisi, rilievi, documenti, informatizzazione degli archivi*, Roma 1999, S. 37-116, mit älterer Literatur und guten, neuen Abbildungen von Kapelle und Grab. Zur Gründungsgeschichte der Kirche, siehe F. STRAZZULLO, *La fondazione di Monteoliveto di Napoli*, in «Napoli nobilissima», 3, 1963, S. 103-111; zum Grab: G.L. HERSEY, *Alfonso II. and the Artistic Renewal of Naples, 1485-1495*, New Haven CT - London 1969, S. 111-115.

[42] Vorbild für die neapolitanische Kapelle war diejenige des Kardinals von Portugal in Florenz, San Miniato al Monte. Vgl. dazu F. HARTT - G. CORTI - C. KENNEDY, *The Chapel of the Cardinal of Portugal (1434-1459) at San Miniato al Monte in Florence*, Philadelphia PA

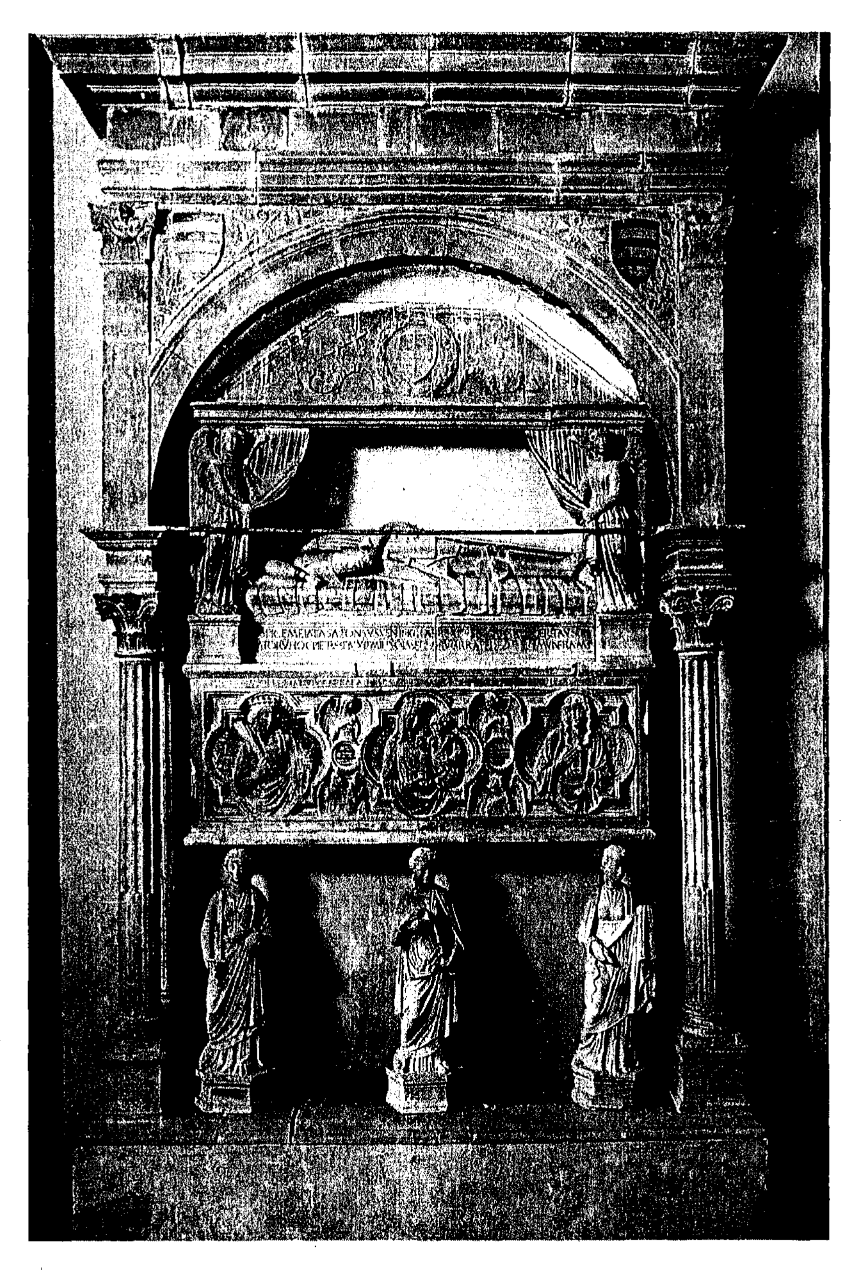


Abb. 8: Neapel, San Domenico Kirche, Grabmal des Antonio Carafa (gen. Malizia)

nun – wenn auch in kleinerem Format – die Rückseite der Totenkammer und überführt sie in sein Stilidiom. Darüber hinaus verziert er den von den Carafa-Gräbern bekannten Rundbogen mit Engelsköpfen recht apart mit einem vorgeblendeten, mehrfach geschwungenen Vorhang und setzt an die Stelle des Lamm Gottes die Helmzier des Verstorbenen. Das Ergebnis dieser Setzkastenmethode ist eine ebenso elegante wie hybride Form, die der Tochter des Verstorbenen, die 1500 die letzte Rate des Vertrages zahlen sollte, allerdings als «non perfectum sed defectivum» erschien, wenngleich nicht klar ist, worauf sich diese Bemängelung bezog, und ob eine derartige Aussage nicht nur wie so oft nur dazu diente, den vereinbarten Preis zu senken[43].

Dieses Beispiel verdeutlicht das methodische Problem, die konkrete Auftraggeberintention zu fassen und sie von den weiteren Faktoren, die die endgültige Gestalt eines Grabes bestimmen, zu unterscheiden. In eben diesem Zusammenhang scheint es mir sinnvoll, ein «Schichtenmodell» zu etablieren, das die Speicherung beziehungsweise Ablagerung von Typen, Formen und Bildern im kollektiven Gedächtnis in Rechnung stellt, vor deren Hintergrund sich die Form der Monumentsetzung erklärt. Künstler und Auftraggeber orientieren sich zunächst einmal unausgesprochen an der Folie der existierenden Werke, in deren Netzwerk es sich einzuschreiben gilt. Die Betonung liegt dabei auf Einschreiben, denn es ist offensichtlich, daß es bei dem Gros der Adelsgrabmäler darum geht, den eigenen Platz im Gesamtgefüge der Gesellschaft zu behaupten und sich, je nach den eigenen Mitteln, auf dem höchsten Niveau anzupassen. Insbesondere das Ineinanderblenden verschiedener Modelle (wie am Grabmal des Tommaso Brancaccio) ist ein Indiz für die Amalgamierung einzelner Elemente und die Beliebigkeit ihrer Verwendung.

Wohl nur im Sinne einer Verschmelzung ist auch die ungewöhnliche Zusammensetzung des Grabmals von Malizia Carafa (Abb. 7) zu verstehen[44]. Wie erwähnt ist seine überlieferte Form auf ein Arrangement aus den 1480er Jahren zurückzuführen, und sie geht höchstwahrscheinlich auf die

1964; M. Hansmann, *Die Kapelle des Kardinals von Portugal in S. Miniato al Monte*, in A. Beyer - B. Boucher (Hrsg.), *Piero de' Medici «il Gottoso» (1416-1469). Kunst im Dienste der Mediceer*, Berlin 1993, S. 291-316; L.A. Koch, *The Early Christian Revival at S. Miniato al Monte. The Cardinal of Portugal Chapel*, in «Art Bulletin», 78, 1996, S. 527-555.

43 Derartige Bemängelungen finden sich häufig in den Dokumenten der letzten Ratenzahlung. Die Erklärung, daß es sich dabei um strategische Kritik handelt, drängt sich auf.

44 Zum Grab vgl. die knappen Angaben bei F. Abbate, *La scultura napoletana del Cinquecento*, S. 22. Antonio Carafa (gen. Malizia) hatte eine bedeutende Position sowohl am Hof

Initiative seines Sohnes Diomede Carafa zurück, dessen eigenes Grab in der Capella del Crocifisso oben besprochen wurde. Drei Zeitebenen sind in diesem Monument vereinigt: Der Sarkophag stammt eindeutig aus dem 14. Jahrhundert und ist höchstwahrscheinlich ein Relikt aus der Werkstattproduktion der Tino-Nachfolge[45]. Im alten Sarkophag wurde wohl bald nach dem Tod Carafas 1438 der Leichnam bestattet und die Inschrift in einer unbeholfenen Capitalis eingeritzt[46]. Der umfangende Bogen ist formal ebenfalls am ehesten in diese Zeit zu setzen, als Vergleich sei nochmal an das Grab des Kardinals Brancaccio von Donatello und Michelozzo erinnert, allerdings ist hier ebenfalls (wie bei Tommaso Brancaccio) ein späterer Rekurs möglich. Die Tugendkaryatiden sind wiederum eindeutig Jacopo della Pila zuzuschreiben, der wohl auch die Camera funebris und die Liegefigur mit der neuen Inschrift erstellt hat[47]. Dieses Element ist für den Umgang mit Grabtypologie und historischem Formverständnis am interessantesten, da es die Formvorstellungen der Gegenwart ignoriert – und eine zum Sarkophag passende Totenkammer des 14. Jahrhunderts nachempfindet, auf deren Dach das bekannte Carafa-Wappen seinen prominenten Platz findet.

In der Bewertung einer solchen Kompilation zeigt sich die Problematik des historischen Traditionsverständnisses in seiner ganzen Tragweite. Gerne würde ich Diomede Carafa, einem Kenner der Antike und humanistisch gebildeten Höfling, die Ambition unterstellen, am Grab des Vaters auf eine

Johannas II. von Anjou als auch später an jenem Alfonsos von Aragon. Er war maßgeblich an den Verhandlungen über die Adoption Alfonsos beteiligt. Als es zum Bruch zwischen Johanna und Alfonso kam, blieb er auf der Seite des Aragonesen, eine Treue, die er ebenfalls von seinen Nachfahren testamentarisch einforderte, vgl. F. PETRUCCI, Art. *Carafa, Antonio*, in *DBI*, Bd. 19, 1976, S. 476-478; vgl. auch N.F. FARAGLIA, *Giovanna II*, S. 181 ff.

45 Vgl. als den Prototyp dieser Sarkophaggestaltung das Grabmal der Katharina von Österreich in San Lorenzo Maggiore, in T. MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation*, Abb. 16, und Kat. Nr. 21, S. 281-289; mit älterer Literatur. Die große Zahl der neapolitanischen Adelsgrabmäler aus dem Trecento ist noch nicht aufgearbeitet, vgl. die Vorstellung einiger Exemplare bei V. PACE, *Morte a Napoli. Sepolture nobiliari del Trecento*, in W. SCHMID (Hrsg.), *Regionale Aspekte der Grabmalforschung*, Trier 2000, S. 41-62.

46 Auf der oberen Leiste des wiederverwendeten Sarkophag steht: MAGNIFICVS DNS MALICIA CARRAFA MILES OBIIT AN DI. MCCCCXXXVIII DIE X OCTOBRIS IIE IND.

47 Die Inschrift lautet direkt unter der Liegefigur: AVSPICE MELATIAS ALFONSVS VENIT IN ORAS * REX PIVS VT PACE REDDERET AV SON- IE // NATORVM HOC PIETAS STRVXIT MIHI SOLA SEPVLCRVM CARRAFE DEDIT HEC MVNERA MA-LICIE. Die Endungen beider Zeilen sind auf den meisten Fotos nicht zu erkennen, da sich die Buchstaben auf der Sockelinnenseite befinden, vgl. die Angabe der Inschrift bei C. CELANO, *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli*, Bd. 3,2, S. 605.

nunmehr vergangene Zeit und damit die Dauer der eigenen Familientradition zu verweisen. Hinzu kommt, daß sich die Sarkophagfronten des Trecento in Neapel auch an anderen Gräbern des Quattrocento finden[48], man hierin also sogar eine größere Tendenz festmachen könnte. Da dieses Phänomen im Italien des 15. Jahrhunderts jedoch recht allein steht – und man etwa in Florenz zur gleichen Zeit antike Sarkophage wiederverwendet, könnte man sich in Neapel höchstens darauf zurückziehen, daß mit dem Trecento an eine ruhmreiche Vergangenheit erinnert werden soll. Schriftliche Zeugnisse, die einen solchen Bezug absichern könnten, sind mir allerdings bislang nicht begegnet.

### 4. *Überlagerungen*

Um darüber hinaus die Vorsicht im Umgang mit spätmittelalterlichen Grabmälern, ihrem Erhaltungszustand und der an ihnen gewährleisteten Memoria zu unterstreichen, sei zuletzt auf das grundlegende Problem verwiesen, daß der ständig Bedarf an neuen Grabmälern den Erhalt der älteren oftmals auch behinderte. Kapellen, deren Patronatsrecht in den meisten Fällen auf die Erben überging, mußten in Ermangelung anderer Möglichkeiten oder aber aufgrund des Prestiges, das mit einzelnen Kirchen als Grablegeort verbunden war, von den nachfolgenden Generationen erneut mit Gräbern bestückt werden, so daß die Monumente der Vorfahren zwar gewahrt werden mußten aber auch im Weg standen. Zudem erloschen Familienzweige auch gänzlich, und das Patronatsrecht der Kapellen wurde an andere Familien übergeben, die in Neapel zumindest demselben *seggio* angehören mußten[49]. In solchen Fällen wurden die Gräber in glücklichen Fällen verlegt (z.B. in den Kreuzgang)[50], häufiger jedoch zerstört oder aber einfach umgewidmet. Zwei Beispiele:

Die Kapelle der Familie Sangro in der Cappella del Crocifisso (Abb. 5), die oben bereits erwähnt wurde, führt eindrücklich vor Augen, wie eine

[48] Vgl. als beliebiges Beispiel das ebenfalls in San Domenico in der 6. linken Seitenkapelle vermauerte Grab von Nicolao Tomacelli, † 1473; T. MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation*, Abb. 157.

[49] Vgl. dazu ausführlich M.-A. VISCEGLIA, *Corpo*, S. 599 ff.

[50] Z.B. in S. Maria la Nova, einem vom Adel im 16. Jahrhundert für Kapellen und Grablegen bevorzugten Franziskanerkloster Neapels, wurden bei einem größeren Umbau mehrere Renaissancemonumente in den kleinen Kreuzgang verlegt, noch heute befinden sich dort die aufwendigen Monumente von Constantnius Castrioto († 1500), Gaspare Siscaro, Matteo Ferillio (1499), Sanzio Vitaliano und seiner Frau Ippolita Imperata.

Schichtung über Jahrhunderte im Extremfall aussehen kann, und ein Kirchenführer von 1828 hat es in die passenden Worte gefaßt: «il mausoleo della Famiglia Sangro, ricco di statue, e di trofei militari, e con molte memorie di varij Eroi di questa nobilissima Famiglia»[51]. Nicolao de Sangro, der 1750 verstorben ist, hat hier mit seiner Büste, seinen Trophäen und einer riesigen Inschrifttafel das Monument seiner Vorfahren nicht nur erweitert und verschönert, sondern es gleichsam mit der Kraft barocker Formensprache gesprengt[52]. In den Hintergrund getreten ist dabei der aus dem 15. Jahrhundert stammende Triumphbogen, der einst als Rahmen für das Grab des Vorfahren Placido Sangro diente, welcher 1480 verstorben war und der hier den Gepflogenheiten seiner Zeit gemäß bestattet wurde[53]. Aus dieser Zeit stammen ebenfalls die Statuen von Petrus und Paulus in den seitlichen Nischen sowie der Erzengel Michael, während die Liegefigur eines gerüsteten Mannes wohl schon dem 16. Jahrhundert zuzuschreiben ist, und vielleicht einst jenen anderen Placido Sangro darstellen sollte, von dem die Inschrift des linken Sockels berichtet[54]. Das heute erhaltene Ensemble zeigt, daß noch zweihundertsiebzig Jahre nach der Einrichtung einer Kapelle

[51] V.M. PERROTTA, *Descrizione storica della chiesa e del monastero di S. Domenico Maggiore di Napoli*, Napoli 1828, S. 54.

[52] Vgl. G. SIGISMONDO, *Descrizione della città di Napoli e suoi borghi*, 3 Bde., Napoli 1788, Bd. 2, S. 21: «... i depositi della famiglia di Sangro; ed ultimamente vi fu aggiunto quello di Nicola di Sangro che servì il nostro Monarco Carlo Borbone, nel quale vedesi il suo mezzo busto espresso al vivo fra le militari bandiere, e i guerrieri trofei, sotto de'quali si legge: Ad memoriam nominis immortalis / Nicolai de Sangro / e Sancto Lucidensium Marchionibus / Fundorum et Principibus Marsorum Comitibus / Philippi V. Hispaniarum Regis a cubiculo / ab eodem aurei velleris honore insigniti / a Carolo utriusque Siciliae Rege / inter Sancti Ianuarii Equites adlecti / & Campane Arci Praefecti / per gradus omnes clarissimae militiae / in Hispaniis Adlegati / Neapoli ad summi Ducis dignitatem evecti / Viri avita religione / et rebus domi forisque praeclare gestis / posteris admirandi / Dominicus & Placidus fratres / pietatis officiique memores P. / Vixis ann. LXXII. Obiit ann. MDCCL».

[53] Vgl. die Inschrift bei C. D'ENGENIO CARACCIOLO, *Napoli sacra*, S. 275, sowie C. CELANO, *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli*, S. 528, die sich nur in der Schreibweise leicht unterscheiden, hier Zitat nach Celano: PLACITO [sic] SANGRIO EQUITI OPTIMO / OB FIDEM IN GRAVISSIMIS REBUS DOMI MILITIAEQU. / PROBATUM ALFONSO ET FERDINANDO / NEPOLITANORUM REGIBUS / INTER PRIMOS MAXIME ACCEPTO / BERARDINUS FILIUS OFFICII ET DEBITAE PIETATIS / NON IMMEMOR / OBIIT M CCCC LXXX. Zur Familie vgl. B. CANDIDA GONZAGA, *Memorie delle famiglie nobili delle provincie meridionali d'Italia*, Napoli 1875, Bd. 3, S. 206-217.

[54] PLACITUS [sic] SANGRIUS BER. F. / DIFFICILLIMIS, AC PENE DESPERATIS PATRIAE TEMPORIBUS / PRO COMMUNI BONO / AD CAESAREM CAROLUM V. LEGATUS HIC QUIESCIT / VIR CERTE ANIMI CONSTANTIS ET SEMPER INVICTI / AC SUIS MAGIS QUAM SIBI NATUS / MDLXX; C. CELANO, *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli*, S. 527; vgl. auch C. D'ENGENIO CARACCIOLO, *Napoli sacra*, S. 276.

das Patronat in den Händen der Familie war, dessen jüngstem Nachfahren es angeraten schien, sich auf seine Ahnen zu berufen und das eigene Grab in ein viel älteres einzuschreiben. Leider sind die genauen Beweggründe des Nicolao de Sangro für diese Lösung nicht mehr zu eruieren – nicht auszuschließen wäre als banalste Erklärung, daß es sich im Vergleich zur Einrichtung einer neuen Kapelle um eine preisgünstige Variante handelte. Auffällig – und auch ohne Dokumente augenscheinlich – ist aber die Tatsache, daß bei aller Rücksichtslosigkeit des barocken Eingriffes das alte Monument bewahrt wurde, daß nicht nur per Inschrift – also durch Namensnennung und das Verzeichnis der Taten– die älteren *eroi* erwähnt werden, sondern auf den ersten Blick das Alter von Familie und Kapelle offenbart wird. Hierbei handelt es sich meines Erachtens tatsächlich um die Nutzbarmachung des älteren Monuments als einem Zeugnis der eigenen Geschichte, wenngleich bei der Gelegenheit die Vorfahren mit ihren Inschriften auf die Nebenränge verdrängt werden und etwa die Identifizierung der Liegefigur dergestalt vernachlässigt wird, daß sie quasi als Stellvertreter für die verschiedenen Toten der Familie dienen muß. Das System der adligen Memoria, das immer dem einzelnen und der Familie dient, hatte in Neapel, wo sich der Adel bekanntlich mit immer neuen Königshäusern und ihren Regenten arrangieren mußte, eine besonders lange Lebensdauer – und das Übereinanderlegen verschiedener Schichten an einem einzigen Grabmonument konnte offensichtlich zu einem Zeichen der eigenen Historisierung instrumentalisiert werden.

Ganz anders erging es dem Monument von Bischof Bernardino Carafa in der Stefanskapelle – ebenfalls in San Domenico (Abb. 9). Dieses Grabmal, dessen Aufbau mit dem Triumphbogenschema und seitlichen Nischen dem Typus des ersten de Sangro-Grabmals vom Ende des 15. Jahrhunderts stark ähnelt, wurde bald nach seinem Tod 1505 von dem nunmehr bekannten, norditalienischen Bildhauer Tommaso Malvito errichtet[55]. Bereits in den 1540er Jahren erfuhr die Kapelle eine Erneuerung durch seinen Neffen Diomede Carafa, der hier für seine eigene Person einen Kenotaph in Form einer Bodenplatte einfügte und somit die Familientradition weiterführte[56]. Am Ende des 16. Jahrhunderts ging die Kapelle allerdings in die Hände der Familie Spinelli – und Pietro Antonio Spinelli, der keinerlei Interesse

[55] Vgl. die neuen Erkenntnisse von Y. ASCHER, *Tommaso Malvito and Neapolitan Tomb Design of the Early Cinquecento*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 63, 2000, S. 111-130, hier S. 123 ff.

[56] Vgl. die Beschreibung bei C. CELANO, *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli*, S. 580-583. Er weist auf die Inschriften beider Familien hin – erkennt jedoch nicht das Grab von Bernardino Carafa.



Abb. 9: Neapel, San Domenico Kirche, Grabmal des Bernardino Carafa, bzw. des Filippo Spinelli, Detail: überarbeitetes Wappen

an der Memoria der zuvor hier bestatteten Person hatte, ließ Wappen und Inschriften kurzerhand austauschen. Seitdem wird am ehemaligen Grabmal des Bischofs Bernardino Carafa an den 1616 verstorbenen Kardinal Filippo Spinelli erinnert, für den zumindest ein weiteres Grab in der neapolitani-

schen Jesuitenkirche existiert, sowie an seinen Neffen Pietro Antonio, der 1636 anläßlich des 20ten Todestages seines Onkels einen Altar gestiftet hat, auf den er in der vermeintlichen Grabinschrift hinweist[57]. Die Inkongruenz von spät datierter Inschrift und der Entstehungszeit des Monumentes wurde erst vor kurzem von Yoni Ascher bemerkt, der das Grab mit überzeugenden Argumenten dem Oeuvre von Tommaso Malvito zuordnete. Durch den Abgleich der widersprüchlichen Angaben in der Guidenliteratur ließ sich nachweisen, daß die Thomas-Kapelle der Familie Carafa, in der Pietro de Stefano noch 1560 das Grab von Bernardino Carafa mitsamt Inschrift gesehen hat[58], mit der späteren Stefans-Kapelle der Spinelli identisch ist. Beeindruckend ist an dieser frühzeitigen Wiederverwendung eines Monuments nicht nur die Selbstverständlichkeit, mit der die Memoria des Carafa-Bischofs ausgelöscht wurde, sondern vor allem die Tatsache, daß ein Grabmal vom Anfang des 16. Jahrhunderts hundert Jahre später noch einmal zu neuen Ehren kommen konnte.

Beide Beispiele zeigen, daß Gräber manipuliert wurden, daß sie – entgegen den Intentionen der Stifter – oft nur für eine absehbare Zeit die Memoria des Individuums sichern konnten. Kaum abzuschätzen ist der Verlust von kleineren Kapellen, die z.B. in San Domenico das gesamte Langhaus und insbesondere den Bereich vor dem Lettner eingenommen haben, bevor in der Zeit der großen Aufräumaktionen und Lettnerabrisse nach dem Tridentiner Konzil ein einheitliches Kircheninneres angestrebt wurde, bei dem nur die entweder noch mit Meßdiensten versehenen oder aber künstlerisch wertvollen Kapellen erhalten geblieben sind[59]. Dies macht deutlich,

[57] ... PETRUS ANTONIUS SPINELLUS ARCIEP[ISCOPUS] ROSSANENSIS / PATRUO DE SE OPTIMO MERITO, GRATI ANIMI MONUM[ENTUM] PONENDUM CURAVIT / SPINELLIANAE PROPTER ARAE FRONTEM A SE CONSTRUCTAM / ANNO AB EIUS OBITU XX A CHRISTO NATO MDCXXXXVI.

[58] P. DE STEFANO, *Descrittione de i luoghi sacri della città di Napoli, con li fondatori de essi, reliquie, sepolture, et epitaphii scelti che in quelle si ritrovano* ..., Napoli 1560, fol. 100r: «Ossibus et memoriae Berardini Carrafa Episcopi / et Comes Theatini, Patriarchae Alexandrini, positum / Hieronimus Carrafa fratri unanimi cum lacrimis fecit / Vix ann. XXXIII / Morte iudicante satis eum vixisse diu, cui nihil / ad nullam vel virtutis vel prudentiae aut litterarum / laudem audi ulterius posset, contra graviter / conquerente Fortuna / ereptam sibi facultatem / amplis Honoris, quem iam apparaverat, illi deferendum / Fato functus est / anno salutis Christianae MDV». Vgl. F. UGHELLI, *Italia sacra sive de episcopis Italiae*, 10 Bde., 2. erw. Ausgabe, Venedig 1720, Reprint Nendeln/Liechtenstein 1970, Bd. 6, Sp. 754.

[59] C. D'ENGENIO CARACCIOLO, *Napoli sacra*, S. 287 f., erwähnt unzählige Gräber im Mittelschiff, die anscheinend vor den Kapellen lagen / z.B. von der Kapelle der Fam. Bucca d'Aragona, deren Gräber zerstört wurden «per levar il coro di mezzo la chiesa» – sowie reihenweise Gräber aus dem Trecento neben dem Hauptaltar.

wie zeitgebunden und vergänglich auch und gerade Gräber waren, obwohl sie mit der Absicht errichtet wurden, ewiges Andenken zu bewahren.

Für die Geschichte der Memoria als einer Geschichte von Erinnern und Vergessen ist es notwendig, sich das historische Netzwerk zu vergegenwärtigen, in das ein neues Grabmonument gleichsam hineingeknotet wird, in dem es vielleicht ein älteres Grab verdrängt, oder aber sich eines älteren bedient, um eigene Interessen zu verfolgen. So wichtig es einerseits war, das Familienerbe hochzuhalten, um eigene Wurzeln zu präsentieren, so wichtig war es andererseits, andere Familien zu verdrängen oder aber Allianzen zu schmieden, die lediglich dem politischen Tagesgeschäft geschuldet waren.

An dieser Stelle ist keine «Momentaufnahme» der Grabbelegung einer so beliebten Kirche wie San Domenico im 16. Jahrhundert zu leisten. Gut vorstellbar ist allerdings die palimpsestartige Beschaffenheit der sepulkralen Memoria, in der die Gräber das Adels zwar für sich genommen keine so eindeutige Sprache sprechen wie die der Königshäuser, in der ihre Anzahl, Verteilung und Ausstattung gerade als Konglomerat ein sprechendes Bild der gesellschaftlichen Verhältnisse, ihrer Nivellierungs- und Differenzierungsmöglichkeiten bot.

Die Dialektik von Erinnern und Vergessen ist, wie aus den genannten Beispielen ersichtlich, nicht erst eine Erkenntnis der letzten Jahre historischer Forschung. Der Einsatz und die Gestaltung der Sepulkralplastik des ausgehenden Mittelalters zeugen von dem Wissen um die soziale Notwendigkeit der Memoria – gerade angesichts ihrer Labilität. Ihre konkrete Materialisierung – das Einschreiben in die Gegenwart und für die Zukunft mittels monumentaler Gräber, die die Vergangenheit in Form bestehender Werke zitieren, inkorporieren und verfälschen, ist ein deutliches Indiz für die Reflexion der eigenen Historizität. Welche Rolle dabei die Form als spezifischer Indikator verschiedener Zeiten spielte, sei es in der Wahl eines alten Typus oder der Wahl eines ungewöhnlichen Stilidioms, kann nur im Einzelfall unter Heranziehung von Vergleichsbeispielen und der Rekonstruktion eines möglichst dichten Kontextes entschieden werden – einige der Beispiele legen die Vermutung nahe, daß Historisierung auch durch die Form zum Ausdruck gebracht werden sollte. Sicher ist darüber hinaus, daß dem (hier untersuchten neapolitanischen) Adel ein fein abgestuftes System der Monumentplazierung und -gestaltung zur Verfügung, in dem sich nicht nur Gräber und Kapellen überlagerten, sondern auch kollektive, kulturell kodierte Bilder der Familie und der Gesellschaft

miteinander verschmolzen und der soziale Raum immer neu definiert und petrifiziert wurde. Dabei konnten alte Familien- und Herrschaftstraditionen in ein innovatives Gewand gekleidet werden, Gruppenzwänge hielten die *Aemulatio* in einem überschaubaren Rahmen, Überlagerungen wurden in Kauf genommen – kurz: es handelte sich um ein sehr anpassungsfähiges System, das mit seinen Brüchen und Inkongruenzen als Abbild der Gesellschaft wahrgenommen und als solches bewußt gestaltet wurde.

# Gedenken und Geschäft

## Die Repräsentation der Fugger in ihrer Grabkapelle bei St. Anna in Augsburg

von *Benjamin Scheller*

Stiftungen entspringen immer dem Wunsch des Stifters, sein Nachleben zu gestalten, und zwar sein diesseitiges wie sein jenseitiges[1]. Der Begriff der Memoria umfaßt diese beide Dimensionen: durch liturgische Memoria soll mit den Worten Dantes «des Himmels Urteil gebeugt werden» (Purgatorio VI. 31)[2]. Durch profane Memoria sucht der Stifter seinen Ruhm auf Erden dauerhaft zu sichern und stiftet so einen Rahmen, der das Gedächtnis der Nachlebenden organisiert und die Nachkommen zur Nachahmung und Übertrumpfung anspornen soll[3]. Dies gilt in besonderem Maße für die Stiftung von Grabmälern. Grabmäler waren im Mittelalter einerseits «vehicles of salvation», andererseits Orte der Repräsentation[4]. Um beides

Abbildungsnachweis: sämtliche Abbildungen beruhen auf Fotos, die der Verfasser mit freundlicher Genehmigung der Fürstlich und Gräflich Fuggerschen Stiftungen gemacht hat.

[1] Zur Stiftungsgeschichte vgl. zuletzt M. Borgolte, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen*, in H. Liermann, *Geschichte des Stiftungsrechts*, Nachdruck Tübingen 2002, 13*-69* mit Literatur; sowie B. Scheller, *Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation* (Stiftungsgeschichten, 3), Berlin 2004.

[2] Dante Alighieri, *La commedia. Testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini*, ed. A. Lanza (Medievo e Rinascimento, 5) Neuauflage Anzio 1996, S. 324: «che decreto de cielo orazion pieghi»; vgl. M.V. Schwarz, *Image und Memoria: Statt einer Zusammenfasung*, in M.V. Schwarz (Hrsg.), *Grabmäler der Luxemburger. Image und Memoria eines Kaiserhauses* (Publications du CLUDEM, 13), Luxemburg 1997, S. 175-182, hier S. 175.

[3] O.G. Oexle, Art. *Memoria, Memorialüberlieferung*, in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6., 1993, S. 510-513.

[4] Die Wendung des «vehicle of salvation» nach J.C. Long, *Salvation through Meditation: The Tomb Frescoes in the Holy Confessors Chapel at Santa Croce in Florence*, in «Gesta», 34, 1995, S. 77-88; vgl. M.V. Schwarz, *Liturgie und Illusion. Die Gegenwart der Toten sichtbar gemacht (Naumburg, Worms, Pisa)*, in W. Maier - W. Schmid - M.V. Schwarz (Hrsg.), *Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit*, Berlin 2000, S. 147-177, hier S. 176; ders., *Image und Memoria*, 175 f.; M. Borgolte, *Das Grab in*

und um die Wechselbeziehungen zwischen beidem soll es im folgenden gehen, und zwar am Beispiel der Repräsentation der Augsburger Kaufmannsfamilie Fugger in ihrer Grabkapelle im Karmeliterkloster St. Anna in Augsburg[5]. Dabei wird gezeigt werden, daß sich die Repräsentation der Fugger bei St. Anna nur im Zusammenhang der Funktion der Kapelle als Ort der liturgischen Memoria verstehen läßt[6].

Obwohl die Reflexion über den Begriff der Repräsentation eine lange Geschichte hat[7], wird er oftmals unspezifisch als Zurschaustellung von herausragenden Eigenschaften, sei dies Reichtum, Macht, Würde oder alles zusammen, gebraucht. Hier jedoch soll er in einem spezifischen Sinn verstanden werden, als ein Abbild eines Sozialen, das formend auf dieses zurückwirkt[8]. Daß gestiftete Memoria sich als Repräsentation in diesem Sinne verstehen läßt, ist schon verschiedentlich betont worden[9]. Hatte doch

*der Topographie der Erinnerung. Vom sozialen Gefüge des Totengedenkens im Christentum vor der Moderne*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 111, 2000, S. 291-312; DERS., *Die Dauer von Grab und Grabmal als Problem der Geschichte*, in W. MAIER - W. SCHMID - M.V. SCHWARZ (Hrsg.), *Grabmäler*, S. 129-146; DERS., *Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 95) Göttingen 1995[2]; T. MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 157), Göttingen 2000; DIES., *«Quis non admireretur eius sapientiam ...?». Strategien dynastischer Memoria am Grab König Roberts von Anjou*, in W. MAIER - W. SCHMID - M.V. SCHWARZ (Hrsg.), *Grabmäler*, S. 51-73; H. KÖRNER, *Grabmonumente des Mittelalters*, Darmstadt 1997; G. SCHMIDT, *Typen und Bildmotive des spätmittelalterlichen Monumentalgrabes*, in J. GARMS - A.M. ROMANINI (Hrsg.), *Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien*, Akten des Kongresses «Scultura e Monumento Sepolcrale del Tardo Medioevo a Roma e in Italia», Rom 4.-6. Juli 1985 (Publikationen des Historsichen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom. I. Abteilung: Abh., 10), Wien 1990, S. 13-82, S. 23; R. KROOS, *Grabbräuche – Grabbilder*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (Hrsg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Münstersche Mittelalterschriften, 48), München 1984, S. 285-353; H. WISCHERMANN, *Grab, Grabdenkmal und Memoria im Mittelalter* (Berichte und Forschungen zur Kunstgeschichte, 5) Freiburg i.Br. 1980.

5 Das folgende nach B. SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende*, Tl. 1.

6 Vgl. hierzu zuletzt G. SCHMIDT, *Typen und Bildmotive des spätmittelalterlichen Monumentalgrabes*, S. 23.

7 Einen Überblick hierzu gibt T. MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation*, S. 22-31.

8 R. CHARTIER, *Kulturgeschichte zwischen Repräsentationen und Praktiken*, in R. CHARTIER, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, Berlin 1989, S. 7-20, hier S. 11.

9 O.G. OEXLE, *Liturgische Memoria und historische Erinnerung. Zur Frage nach dem Gruppenbewußtsein und dem Wissen um die eigene Geschichte in den mittelalterlichen Gilden*,

bereits Maurice Halbwachs gezeigt, daß das Gedächtnis der Einzelnen wie der Gruppen abhängig ist von den Rahmen, die seine bzw. ihre Erinnerung organisieren[10]. Memorialstiftungen lassen sich als Setzungen solcher Rahmen verstehen, durch die die Erinnerung der Nachkommenden an die Vorangehenden organisiert wurde. Stiftungen waren immer auch Ausdruck der Sicht des Stifters auf diejenigen, deren Gedenken er mit seiner Stiftung sichern wollte, also seiner selbst und der Gruppe, der er sich zugehörig fühlte. Sie wollte der Stifter in der Art und Weise erinnert wissen, wie sie durch die Memoria repräsentiert wurden[11].

Die folgende Untersuchung zur Geschichte der Fuggerkapelle bei St. Anna ist somit gleichzeitig ein Beitrag zur Erforschung von Memoria als allgemeiner Geschichte, in der zentrale Dimensionen von historischer Wirklichkeit aufeinanderbezogen werden, so daß sie sich gegenseitig erhellen[12]. Die Dimensionen, um die es hier gehen soll, könnte man als Sozialgeschichte und Kulturgeschichte bezeichnen. Integriert werden darüber hinaus jedoch auch noch spezifischere «Geschichten» wie die Wirtschafts- und die Geschlechtergeschichte.

Die Stiftung der Grabkapelle bei St. Anna (Abb. 1) ging auf die gemeinsame Initiative der Brüder Georg, Ulrich und Jakob Fugger zurück, so bekundet es der Vertrag über die Errichtung der Kapelle, den die Fugger 1509 mit dem Prior der Augsburger Karmeliter, Johannes Starck, schlossen[13]. Da Georg Fugger bereits 1506 gestorben war, muß der Bau spätestens

in N. KAMP - J. WOLLASCH (Hrsg.), *Tradition als historische Kraft*, Berlin 1982, S. 323-340; DERS., *Aspekte der Geschichte des Adels im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, in H.U. WEHLER (Hrsg.), *Europäischer Adel 1750-1950* (Geschichte und Gesellschaft. Sonderhefte, 13), Göttingen 1990, S. 19-56.

[10] M. HALBWACHS, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a.M. 1985, S. 364; vgl. J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997², S. 36.

[11] Vgl. die Beiträge in O.G. OEXLE - A. HÜLSEN-ESCH (Hrsg.), *Die Repräsentation der Gruppen* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 141), Göttingen 1998.

[12] Zu diesem Ansatz ausführlich B. SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende*, «Einleitung», S. 3.

[13] Zuletzt ediert bei B. BUSHART, *Die Fuggerkapelle bei St. Anna in Augsburg*, München 1994, S. 413-415, Beilage I; vgl. N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik und der frühen Renaissance* (Schwäbische Forschungsgemeinschaft, Reihe 4. Studien zur Fuggergeschichte, 10), München 1952, S. 376-379; P.M. HALM, *Adolf Daucher und die Fuggerkapelle bei St. Anna in Augsburg* (Studien zur Fuggergeschichte, 6) München - Leipzig 1926, S. 101-103.

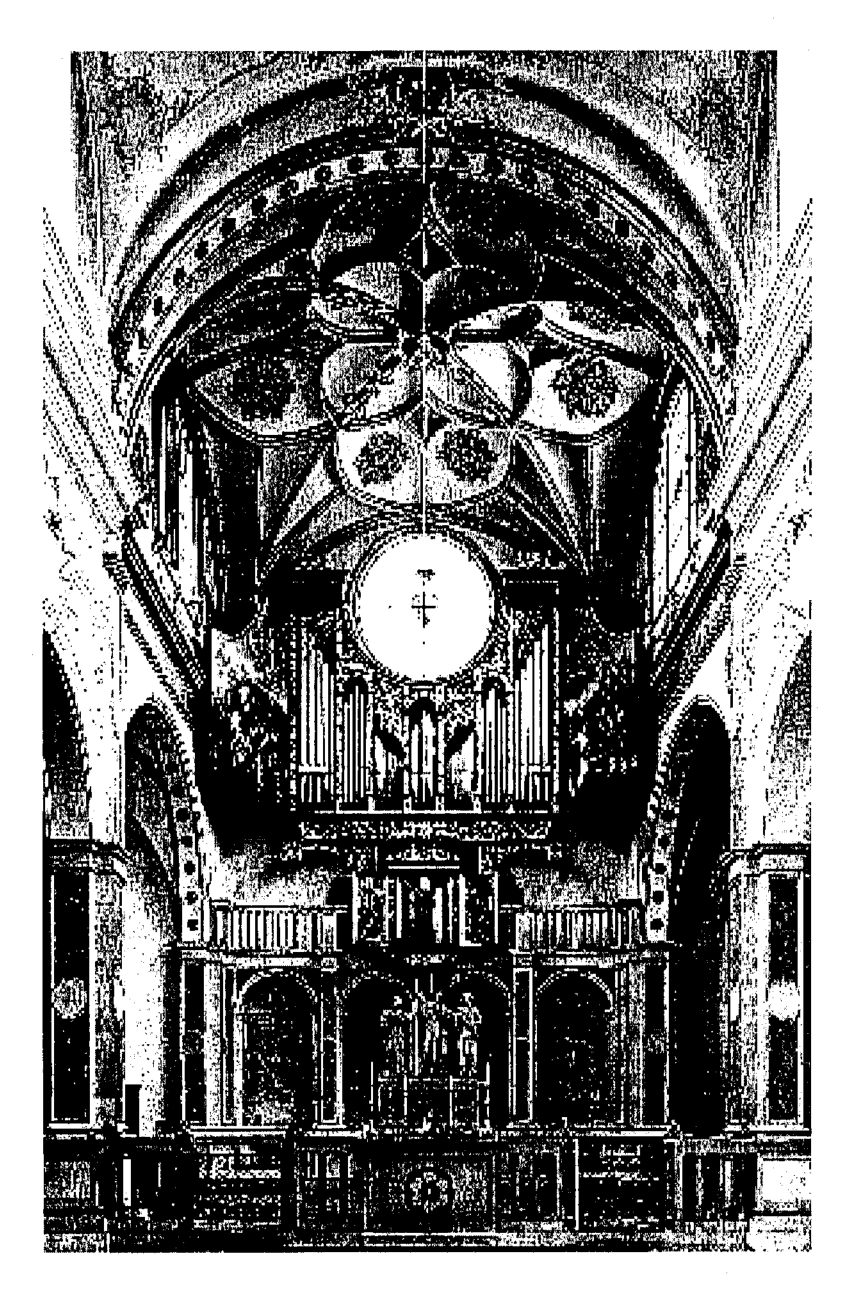


Abb. 1. Augsburg, St. Annakirche, Fuggerkapelle, Innenansicht

in diesem Jahr bereits geplant gewesen sein[14]. Da 1510 auch noch Ulrich Fugger starb, erlebte von den Stiftern allein Jakob Fugger die Fertigstellung der Kapelle, die 1518 «in der Ehre des zarten Fronleichnams vnsers Herren Jhesu Christe», der Jungfrau Maria und des Evangelisten Matthäus geweiht wurde. Drei Jahre später schließlich legte Jakob Fugger auch die liturgischen Memorialdienste fest, die die Brüder von St. Anna in der Fuggerkapelle erbringen sollten[15].

Im Zentrum des Kultes der Kapelle bei St. Anna stand – auf den Weihetitel Bezug nehmend – eine gesungene feierliche Messe *de corpore Christi*, die jeden Donnerstag sowie an Mariä Himmelfahrt, den Sonntagen nach St. Antonius, nach der Kirchweihe und nach St. Matthäus gehalten werden sollte[16]. An jedem ersten Donnerstag des Monats sollte in diese Feier auch «das Volk», einbezogen werden. Zu dieser wöchentlichen Messe *de corpore Christi* sollte außerdem das Anniversargedächtnis der Stifter treten. Alle Quatember sollte eine Messe mit Vigilie und morgendlichem Seelamt mit Gang über die Gräber gehalten werden. Hinzu trat noch ein *Salve Regina*, das alle Samstagabende nach der Vesper gesungen werden sollte[17].

Liturgie und künstlerische Ausstattung waren in der Fuggerkapelle eng aufeinander bezogen. Den Altar schmückte eine freistehende Fronleichnamsgruppe, die als «Engelpietà» und damit als Meßallegorese gedeutet werden muß[18]. Gleichzeitig repräsentierte der Engel der Fronleichnamsgruppe am Altar der Fuggerkapelle auch den Priester, der an ebendiesem Altar die Messe für die toten Mitglieder der Stifterfamilie feierte; daß er sich anschickt, den sterbenden Christus emporzutragen, verweist auf den Moment der Elevation der Hostie während der Meßfeier (Abb. 2)[19].

14 B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 17.

15 *Jakob Fuggers Stiftungsbrief von 1521*, hrsg. von H. KELLENBENZ - M. GRÄFIN VON PREYSING, in «Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neubung» (künftig «ZHVS»), 68, 1974, S. 104-116, 104; vgl. B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 422, Beilage VI.

16 Zu den Messen *de corpore Christi*, vgl. P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, Nachdruck Freiburg i. Br. 1967, S. 140-142.

17 Zu den gestifteten Liturgien, vgl. B. SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende*, Tl. 1, II, 7, β.

18 *Ibidem*, α.

19 N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 214; vgl. hierzu M.E. COPE, *The Venetian Chapel of the Sacrament: A Study in the Iconography of the Early Counter-Reformation* (Outstanding Dissertations in the Fine Arts), New York - London 1979, S. 40; H. BELTING, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter*, München 2000³, S. 110-114.



Abb. 2. Augsburg, St. Annakirche, Fuggerkapelle, Altar mit Fronleichnamsgruppe

An der Altarpredella finden sich drei Reliefs, die Szenen aus der Passionsgeschichte zeigen. Das linke Relief zeigt die Kreuztragung, das mittlere die Kreuzabnahme Christi und im Hintergrund – das Ungleichzeitige gleichzeitig darstellend – das Geschehen auf Golgatha selbst. Das rechte Relief schließlich zeigt Christus in der Vorhölle (Abb. 3). Das linke und das mittlere Relief lassen sich als Thematisierung des Opfers Christi verstehen, in dem Sinne, daß die Passion Christi gleichsam dessen Ursprung bildete;

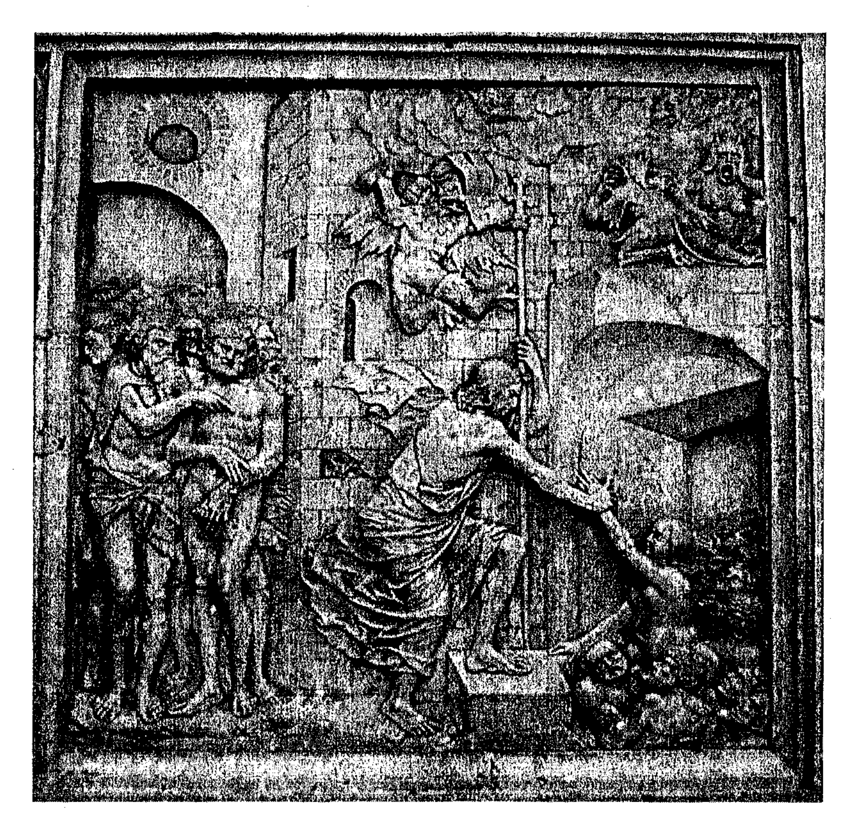


Abb. 3. Augsburg, St. Annakirche, Fuggerkapelle, Altarpredella, Relief: Christus in der Vorhölle

ein Konzept, das in der Kunst oft angewendet wurde[20]. Die Darstellung der Befreiung der Väter aus der Vorhölle durch Christus muß man als Metapher für die Befreiung der Seelen aus dem *Kercker des Fegefeuers* interpretieren, wie sie sich Jakob Fugger in seinem Testament von 1521 erhoffte, und die durch die Feier der Messe für die Toten erreicht werden sollte[21]. Insgesamt zeigt die Ikonographie des Altars diesen weniger als

[20] M.E. Cope, *The Venetian Chapel of the Sacrament*, S. 145 f.

[21] G. Simnacher - M. Gräfin von Preysing, *Die Fuggertestamente des 16. Jahrhunderts*, Tl. 2: M. Gräfin von Preysing, *Edition der Testamente* (Studien zur Fuggergeschichte, 34) Weißenhorn 1992, S. 54; ausführlich zur Interpretation der Darstellung Christi in der Vorhölle an der Altarpredella in der Fuggerkapelle, vgl. B. Scheller, *Memoria an der Zeitenwende*,

«Zeugnis der fortwährenden Liebe Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott»[22] im allgemeinen, denn als Visualisierung eines Konzepts von individueller Erlösung durch zielgerichtetes Opfer[23].

Im Rahmen dieses Konzept sind auch die Epitaphien für die Brüder Ulrich und Georg Fugger zu verorten (Abb. 4 und 5). Von allen Ausstattungsstücken der Fuggerkapelle haben sie seit jeher die größte Aufmerksamkeit gefunden. Dies lag nicht zuletzt an der Prominenz des Künstlers, der die Epitaphien für Ulrich und Georg Fugger entworfen hatte und gleichzeitig auch noch einer der wenigen Künstler ist, deren Mitwirkung an der Fuggerkapelle die kunsthistorische Forschung überhaupt sicher identifizieren konnte: Albrecht Dürer[24].

Außerdem sind die Epitaphien der Fuggerkapelle das neben dem Altar wichtigste Element der Ausstattung. Die vier Reliefepitaphien beherrschen das Erdgeschoß der Westseite, und die raumbildende Gesamterscheinung der Kapelle wird maßgeblich durch die Zusammenwirkung von Architektur- und Relief-Komposition bestimmt (Abb. 6). Von den vier Epitaphien verweisen die beiden inneren durch ihre Inschriften auf Ulrich und Georg, die beiden äußeren auf Jakob Fugger (Abb. 7 und 8)[25]. Letztere fügen sich allerdings nicht mehr dem Gesamtkonzept der Kapelle als Heilsinstrument. Nach dem Tod Jakob Fuggers 1525 entstanden, verlassen sie das ikonographische Programm der beiden älteren Epitaphien und bringen den Verlust religiöser Gewissheit zum Ausdruck, den die katholischen Fugger als Folge

Tl. 1, II, S. 7, α; zu den Beziehungen zwischen der Ikonographie von Christus in der Vorhölle und der des Fegefeuers, vgl. außerdem C. GÖTTLER, *Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation. Kirchliche Schenkungen, Ablaß und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600* (Berliner Schriften zur Kunst, 7) Mainz 1996, S. 301, sie sieht sie als chronologische Abfolge in dem Sinne, daß letztere auf ersterer «aufbaut». G. SCHILLER, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Bd. 3: *Die Auferstehung und Erhöhung Christi*, Gütersloh 1981², S. 58 f., dagegen postuliert in umgekehrter chronologischer Reihenfolge eine Beeinflussung der Ikonographie der Höllenfahrt Christi durch die Fegefeuervorstellung. Man muß wohl von Wechselbeziehungen zwischen beiden Konzepten ausgehen.

22 B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 205; vgl. aber N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 211: «Im Altar der Fuggerkapelle münden beide Quellflüsse, Totenandacht und Kult der Eucharistie, ineinander.»

23 B. SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende*, Tl. 1, II, 7, α.

24 B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 115-134; über die Maße spekulativ: A. PERRIG, *Albrecht Dürer oder die Heimlichkeit der deutschen Ketzerei: die Apokalypse Dürers und andere Werke von 1495 bis 1513*, Weinheim 1987, S. 59-71.

25 B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 134; N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 168.



Abb. 4. Augsburg, St. Annakirche, Fuggerkapelle, Epitaph Ulrich Fuggers

der Reformation erlitten[26]. Die Epitaphien für Ulrich (links) und Georg (rechts) sind analog aufgebaut und gliedern sich in drei Zonen (Abb. 4 und 5). Jeweils in der unteren Zone ist in der Mitte eine gerahmte rechteckige Tafel angebracht, die eine Inschrift trägt. Diese ruft zunächst den «besten und größten Gott» bzw. «Gott den Unsterblichen» an und gibt dann das Todesjahr und das (im Falle Ulrich Fuggers unkorrekte) Lebensalter der

[26] Vgl. hierzu ausführlich B. SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende*, Tl. 2, II, S. 2; vgl. auch unten, Anm. 110.

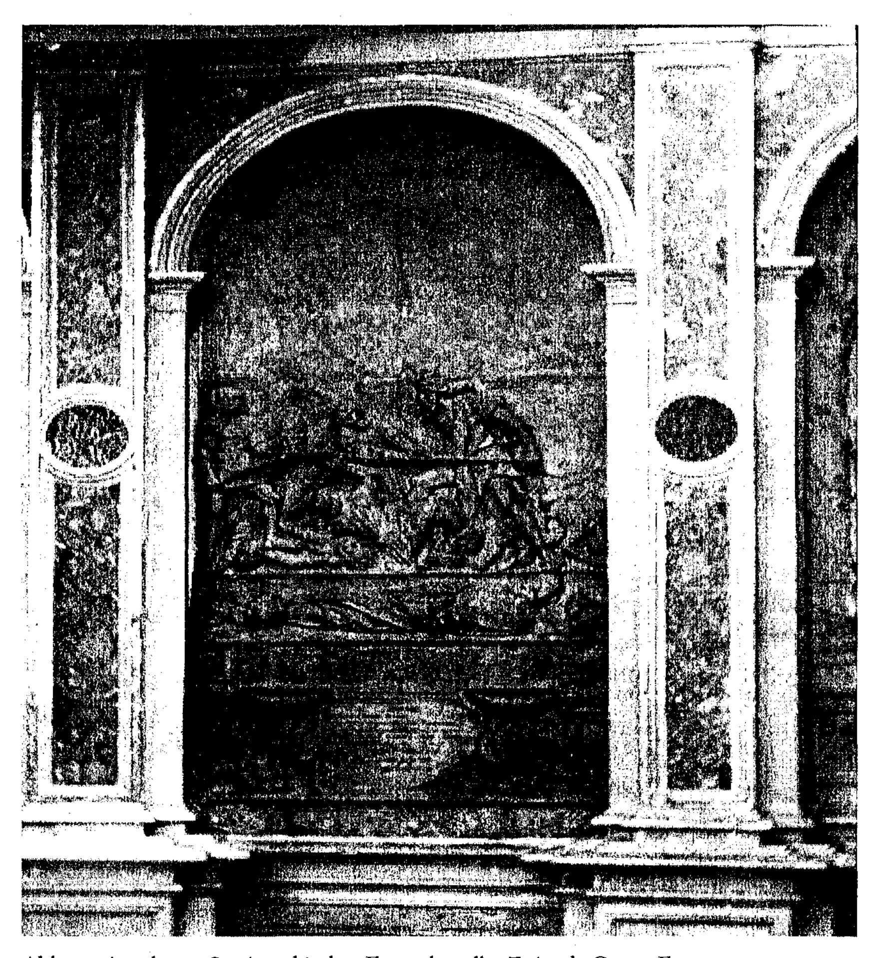


Abb. 5. Augsburg, St. Annakirche, Fuggerkapelle, Epitaph Georg Fuggers

Verstorbenen an und führt außerdem die Tugenden an, durch die sie sich zu Lebzeiten auszeichneten[27]. Seitlich der Inschriftentafel erscheint an beiden Epitaphien jeweils ein Paar geflügelter Putti. Am Epitaph Ulrich Fuggers reiten sie allesamt auf Delphinen, im Falle des Epitaphs Georg Fuggers jeweils der vordere und äußere. In der darüberliegenden Zone der Epitaphien ist jeweils ein Leichnam dargestellt, auf einer niedrigen

[27] B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, 155 f.; N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 168 f.

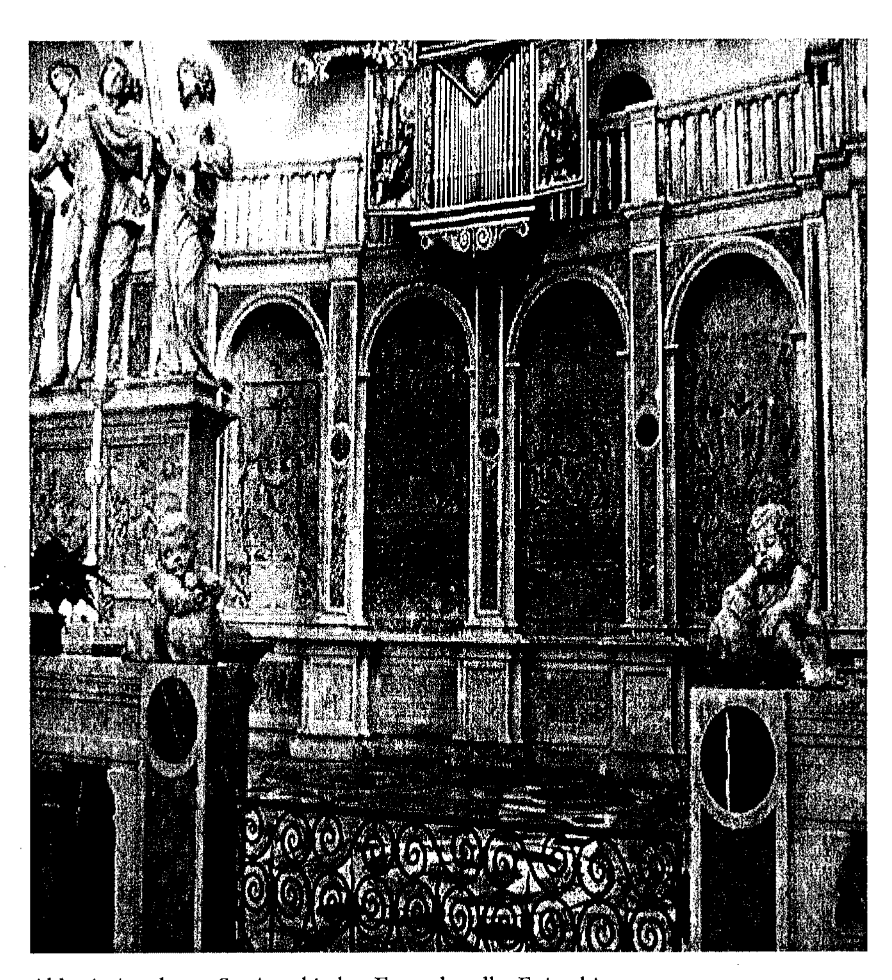


Abb. 6. Augsburg, St. Annakirche, Fuggerkapelle, Epitaphien

geschlossenen Tumba liegend. Die dritte Zone bildet am Epitaph Ulrich Fuggers eine Reliefdarstellung der Auferstehung Christi. An Georg Fuggers Grabmal ist hier Simson im Kampf gegen die Philister zu sehen, im Hintergrund kann man als Nebenszenen den Kampf Simsons mit den Löwen und Simson mit den Stadttoren von Gaza erkennen[28]. In einem frühen Entwurf, der auf ca. 1506 datiert wird, hatte Dürer diese Begebenheit noch in das Zentrum der Darstellung gerückt – und damit jenes Motiv

[28] N. Lieb, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 169 f.



Abb. 7. Augsburg, St. Annakirche, Fuggerkapelle, Epitaph Jakob Fuggers (links)

aus der Simsongeschichte, das oftmals als das typologische Gegenstück zur Auferstehung Christi betrachtet wurde[29].

Entscheidend für die Funktion der Epitaphien Ulrich und Georg Fuggers für die liturgische Stiftermemoria in der Grabkapelle bei St. Anna waren

[29] F. WINKLER, *Die Zeichnungen Albrecht Dürers*, Bd. 2: *1503-1510/11*, Berlin 1937, Nr. 484; vgl. B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 115-125; N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 235; W.A. BULST, Art. *Samson*, in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 4. 1972, S. 30-38, hier S. 36 f.



Abb. 8. Augsburg, St. Annakirche, Fuggerkapelle, Epitaph Jakob Fuggers (rechts)

zwei Aspekte, die eng miteinander zusammenhingen: die Darstellung der Toten als Leichname und daß die Grabmäler den Typus des Wandgrabmales «imitieren»[30].

Vor allem Ersteres ist bemerkenswert, da diese Form der Darstellung nördlich der Alpen völlig ungebräuchlich war, im Gegensatz zu Italien, wo sie

[30] E. PANOFSKY, *Grabplastik. Vier Vorlesungen über ihren Bedeutungswandel von Alt-Ägypten bis Bernini*, Köln 1994, S. 75 f.

seit Beginn des 14. Jahrhunderts äußerst verbreitet war[31]. Es sind denn auch italienische Grabmäler, an denen die jüngere kunsthistorische Forschung die Funktion dieses Grabmaltyps in der liturgischen Stiftermemoria hat deutlich machen können[32].

Hans Körner hat am Beispiel des Grabmals Papst Clemens' IV. in Viterbo zeigen können, daß dieser Darstellungsmodus als Leiche den Dargestellten in eine konkrete Zuständlichkeit situierte, nämlich in den Kontext der *Missa pro defunctis*, in der über dem aufgebahrten Leichnam die Absolution gesprochen wurde. Das Grabbild verfestigte also den Zustand der Totenmesse *praesente cadavere* und verlieh ihm Dauer[33].

Die Leichenbildnisse an den Epitaphien vertraten also die Toten und wurden in der Feier der Messe «aktualisiert». Körner geht davon aus, daß solche Aktualisierung nicht allein die Messen betraf, die zur Anniversarfeier zelebriert wurden, sondern daß man darauf abzielte, tendenziell jedes Meßopfer, zu dem das Grabbild in räumlichem Zusammenhang stand, in den Kontext des Grabmals mit einzubinden: «Das Grabbild bemächtigt sich so des jeweiligen liturgischen Vollzuges, und macht ihn (zumindest

[31] B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 129-131, der damit Panofskys nicht nachvollziehbare Behauptung korrigiert, die toten Fugger-Brüder seien als «transis» dargestellt. «Transis» definiert H. KÖRNER, *Grabmonumente des Mittelalters*, S. 159, als «schauerliche Bilder» der Toten als «verwesender oder skelettierter Leichnam». Davon kann bei den Epitaphien für Ulrich und Georg Fugger keine Rede sein; vgl. auch P.M. HALM, *Adolf Daucher und die Fuggerkapelle*, S. 60.

[32] H. KÖRNER, *Grabmonumente des Mittelalters*; DERS., *Individuum und Gruppe. Fragen nach der Signifikanz von Verismus und Stilisierung im Grabbild des 13. Jahrhunderts*, in O.G. OEXLE - A. HÜLSEN-ESCH (Hrsg.), *Repräsentation der Gruppen*, S. 89-126; DERS., *Praesente cadavere. Das veristische Bildnis in der gotischen Grabplastik Italiens*, in H. KÖRNER - C. PERES - R. STEINER - L. TAVERNIER (Hrsg.), *Die Trauben des Zeuxis. Formen künstlerischer Wirklichkeitsaneignung*, Hildesheim - Zürich - New York 1990; G. SCHMIDT, *Typen und Bildmotive des spätmittelalterlichen Monumentalgrabes*; vgl. auch R. KROOS, *Grabbräuche – Grabbilder*.

[33] H. KÖRNER, *Grabmonumente des Mittelalters*, S. 124; vgl. DERS., *Individuum und Gruppe*, S. 108-114; DERS., *Praesente cadavere*; vgl. außerdem G. SCHMIDT, *Typen und Bildmotive des spätmittelalterlichen Monumentalgrabes*, S. 25; H. WISCHERMANN, *Grab, Grabdenkmal und Memoria im Mittelalter*, S. 11; T. MICHALSKY, *Strategien dynastischer Memoria*, S. 63; zur Sterbeliturgie vgl. A. ANGENENDT, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (Hrsg.), *Memoria*, S. 79-199, hier S. 184; M. ILLI, *Begräbnis, Verdammung und Erlösung. Das Fegefeuer im Spiegel von Bestattungsriten*, in P. JEZLER (Hrsg.), *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraf-Richarz-Museums der Stadt Köln, Zürich 1994[2], S. 59-68, hier S. 62.

intentional) zu einem Teil seiner Realität, verleiht ihm den Charakter einer fortdauernden Totenmesse»[34]. Überträgt man dieses Ergebnis auf die Grabkapelle der Fugger, dann bedeutet dies, daß hier die Epitaphien für Ulrich und Georg Fugger als Vertreter der Toten diesen auch die Früchte der Messen *de corpore Christi* zukommen ließ, da diese in den Kontext des Grabmals mit eingebunden und gleichsam zu Totenmessen *praesente cadavere* wurden. Es ist deshalb nur folgerichtig, daß die Epitaphien italienische Wandgrabmäler «imitieren»[35]. Für Italien hat man konstatiert, daß die Sichtbarkeit des Grabes sich dort eng mit den Gnadenerweisen verbunden zu haben scheint, die von der Feier der Messe an dem vom Grabmal aus sichtbaren Altar ausgingen[36]. Auch diesen Befund wird man wohl auf die Fuggerkapelle übertragen dürfen. Denn anders als heute wandten Altar und Fronleichnamsgruppe ihr Gesicht ursprünglich nicht in das Kirchenlanghaus, sondern in den Kapellenraum hinein: «Die Altargruppe stand Auge in Auge mit der Epitaphwand»[37]. Geht man davon aus, daß die Toten an den Epitaphien die toten Stifter vertreten, dann konnten so auch diese gleichsam den Leib des Herrn schauen.

Die Epitaphien für Ulrich und Georg Fugger, die als einzige so ausgeführt wurden, wie sie ursprünglich geplant waren, gehören also zum Typ des «liturgischen Grabmonuments»[38]. Der marmorne Körper des Toten visualisierte die Gegenwart des Toten in der Liturgie. Damit ermöglichten sie es den Teilnehmern der Gottesdienste, den Toten «als liturgisches Subjekt» zu begreifen: «Sie feiern nicht für ihn, sondern genießen die Anschauung, mit ihm zu feiern»[39]. Die Toten hatten so an den Früchten der Messen teil, und da das liturgische Grabmal die Situation der Totenmesse *praesente cadavere* verstetigte, galt dies auch für die Tagesmessen und die Messen *de corpore Christi*, die auf Anordnung der Stifter in der Grabkapelle gehalten werden sollten. Es kann deshalb keine Rede davon sein, daß im Vordergrund der Ikonographie der Kapelle «das Gedächtnis an Christi Opfertod

[34] H. KÖRNER, *Grabmonumente des Mittelalters*, S. 127; vgl. DERS., *Individuum und Gruppe*, S. 108-114; DERS., *Praesente cadavere.*

[35] E. PANOFSKY, *Grabplastik*, S. 75 f.

[36] H. KÖRNER, *Grabmonumente des Mittelalters*, S. 73; zum Nischengrab vgl. auch K. BAUCH, *Das mittelalterliche Grabbild. Figürliche Grabmäler des 11. bis 15. Jahrhunderts in Europa*, Berlin - New York 1976, S. 67.

[37] N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 175; B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 199.

[38] E. PANOFSKY, *Grabplastik*, S. 66.

[39] M.V. SCHWARZ, *Liturgie und Illusion*, S. 174 f.

und Triumph» gestanden habe, «nicht aber das der drei Fuggerbrüder»[40]. Als «vehicle of salvation» propagierte die Fuggerkapelle vielmehr ein Konzept von individueller Erlösung, das Sakramentsverehrung und liturgische Memoria in einer spezifischen Weise miteinander verschränkte. Der Leib des Herrn wurde als konzentriertes, hochwirksames Heilsmittel für die Seelen begriffen. Seine besonders in der Sakramentsverehrung entfaltete Wirkung konnte den toten Stiftern durch ihre Vergegenwärtigung im liturgischen Grabmonument zugute kommen. Denn durch diese wurden neben den Anniversarmessen auch die wöchentlichen Messen *de corpore Christi* gleichsam zu Totenmessen, die die Sünden der toten Mitglieder der Stifterfamilie postum büßten, um ihnen so die ewige Seligkeit zu ermöglichen. Damit war die Theologie der Grabkapelle der Fugger bei St. Anna lange etablierten Formen von Frömmigkeit verhaftet[41].

Umgesetzt wurde diese jedoch in künstlerisch und architektonisch äußerst avancierter Form. In der Kunstgeschichte firmiert die Fuggerkapelle seit langem als erster Renaissancebau nördlich der Alpen, und noch Bruno Bushart hat jüngst auf die vielfältigen Beziehungen der Fuggerkapelle zur italienischen Kunst hingewiesen[42]. Auch den Zeitgenossen war dies bereits aufgefallen. «Auf welsche Art, derzeit gar neuerfunden», so hatte der Augsburger Chronist Clemens Jäger den Bau und die Ausstattung der Kapelle beschrieben[43]. Bemerkenswert erschien den Zeitgenossen auch der finanzielle Aufwand, den die Fugger für ihre Kapelle betrieben und der auf ca. 15.000 fl. geschätzt werden kann[44]. Zum Vergleich: Die Kosten für den gesamten Neubau des von 1498 bis 1503 errichteten Dominikanerinnenklosters St. Katharina hatten knapp 11.000 fl. betragen. In den Neubau des Dominikanerklosters St. Magdalena 1513 bis 1515 sollen 14.000 bis 18.000 fl. investiert worden sein[45]. Mit diesem Aufwand erregten die Stifter nicht nur Bewunderung. So berichtet Wilhelm Rem in seiner Chronik zum Jahr 1518, daß in Augsburg manche die Kosten der Kapelle auf 30.000

40 B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 163.

41 *Ibidem*, S. 325; P. BROWE, *Verehrung der Eucharistie*, S. 147 f.

42 B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 358-364; vgl. aber C. BAER, *Die italienischen Bau- und Ornamentformen in der Augsburger Kunst zu Beginn des 16. Jahrhunderts* (Europäische Hochschulschriften, XXVIII/188), Frankfurt a.M. 1993, S. 281.

43 Zitiert nach B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 37; zur Bedeutung von «welsch» für Kunstwerke um 1500 unter Bezug auf die Fuggerkapelle vgl. M. BAXANDALL, *Die Kunst der Bildschnitzer. Tilman Riemenschneider, Veit Stoß und ihre Zeitgenossen*, München 1985[2], S. 141.

44 B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 41.

45 *Ibidem*, S. 39.

fl. schätzten, ein guter Handwerker jedoch meine, sie habe nicht mehr als 8.000 fl. gekostet und er könne eine vergleichbare für 6.000 Gulden bauen[46]. Es gab in Augsburg also Personen, die das Bedürfnis verspürten, die Kosten der Kapelle kleinzureden, offensichtlich, um damit den mit ihr verbundenen Geltungsanspruch zu bestreiten. Berühmt geworden ist die Kritik Ulrichs von Hutten, der in seinem 1521 erschienenen Dialog *Praedones* die Repräsentation der Fugger in ihrer Grabkapelle als *regium in morem* karikierte[47].

In der «Öffentlichkeitswirkung» der Fuggerkapelle hat man auch die Antwort auf die Frage gesucht, was die Stifter durch sie repräsentiert sehen wollten. So hat etwa Götz Freiherr von Pölnitz als profanes Motiv für die Kapellenstiftung die Demonstration finanzieller Solvenz angenommen. Damit hätte Jakob Fugger die Liquiditätskrise verdecken wollen, in die die Gesellschaft nach dem Tod Melchiors von Meckau geraten war[48]. Dies ist jedoch schon deshalb unwahrscheinlich, weil die Planungen für die Kapelle spätestens 1506 bereits begonnen hatten, der Kardinal aber erst 1509 starb. Otto Gerhard Oexle hat deshalb recht, wenn er betont, daß es bei der Stiftung der Kapelle um mehr ging[49]. Oexle sieht die Stiftung der Grabkapelle bei St. Anna im Zusammenhang mit Jakob Fuggers Streben, in den Adelsstand erhoben zu werden. Das wichtigste profane Motiv der Grabkapellenstiftung hätte darin bestanden, Adel zum einen zu dokumentieren, vor allem aber diesen regelrecht erst hervorzubringen: «Das zentrale Motiv im Bereich profaner Gründe für die Stiftung der Memorialkapelle bei St. Anna dürfte der Wunsch nach Erreichung der Adelsqualität gewesen sein, nämlich die Schaffung von 'Geschlecht, Namen und Wappen', von *nomen et progenies et arma*, wie der Stiftungsvertrag sagt, in der Begründung einer in die Zukunft hinein sich erstreckenden

46 W. REM, *'Cronica newer geschichten' von 1512-1527*, hrsg. von K. VON HEGEL - F. ROTH (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, 25: Augsburg, 5), Leipzig 1896, Nachdruck Göttingen 1966, S. 1-265, hier S. 82.

47 U. VON HUTTEN, *Praedones*, in U. VON HUTTEN, *Schriften*, hrsg. von E. BÖCKING, Bd. 4: *Gespräche*. München 1860, S. 363-406, hier S. 91; vgl. M. BAXANDALL, *Kunst der Bildschnitzer*, S. 146; B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 37.

48 G. Frh. VON PÖLNITZ, *Jakob Fugger*, Bd. 1: *Kaiser, Kirche und Kapital in der oberdeutschen Renaissance*, Tübingen 1949, S. 233; DERS., *Jakob Fugger und der Streit um den Nachlass des Kardinals Melchior von Brixen*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 30, 1940, S. 223-294.

49 O.G. OEXLE, *Kulturelles Gedächtnis in der Renaissance. Die Fuggerkapelle bei St. Anna in Augsburg. Vierte Sigurd Greven-Vorlesung gehalten am 11. Mai 2000 im Schnütgen-Museum Köln*, Köln 2000, S. 31.

Linie von Nachkommen, welche durch die von den drei Brüdern gestiftete und den Mönchen anvertraute Memoria ein Geschlecht, eine *progenies* und *genealogia* werden sollte»[50]. Oexle zufolge stand also die prospektive, auf die Zukunft gerichtete Dimension von Memoria im Zentrum, durch die Jakob Fugger dem Gedächtnis seiner Nachkommen einen Rahmen setzten, der formend auf die Struktur der Familie einwirken sollte, dergestalt, daß diese ein Adelsgeschlecht werden würde: «Es ging dabei um die 'ständische' Qualität. Es ging um Adel»[51].

Die Fugger hatten in der Tat seit Mitte der neunziger Jahre des 15. Jahrhunderts immer wieder einen sozialen Ehrgeiz zum Ausdruck gebracht, der über die Zugehörigkeit zur Augsburger reichsstädtischen Führungsschicht hinausging[52]. Und im Jahre 1511 wurde Jakob Fugger in den Adels-, 1514 schließlich in den Grafenstand erhoben[53]. Es stellt sich allerdings die Frage, ob «Adel», den Status, den Jakob Fugger für sich und seine Erben anstrebte, zutreffend beschreibt. Ein Jahr vor der Ausstellung des Stiftungsvertrages über die Grabkapelle bei St. Anna wandte sich Fugger an den Rat der Stadt Augsburg und teilte diesem mit, daß Kaiser Maximilian I. vor habe, ihn zu nobilitieren. Dennoch wolle er weiterhin das Bürgerrecht behalten und in der Stadt ansässig bleiben, um so seinen Handelsgeschäften in Augsburg weiterhin nachgehen zu können[54]. Damit zog er eine klare Trennungslinie zum Adel im Vollsinne. Auch nach 1511 titulierte der Handelsherr sich selbst stets als «Bürger zu Augburg». «Edel zu sein und in den Städten bürgerlich zu sitzen», war damals jedoch «in Schwaben unter dem Adel nicht brauch»; so 1516 Jakob Fuggers Ravensburger Kollege Jos Humpiß von der Großen Ravensburger Handelsgesellschaft[55]. Die Stellung, die Jakob Fugger zur Zeit der Stiftung der Fuggerkapelle anstrebte, läßt sich also nicht

[50] O.G. OEXLE, *Adel, Memoria und kulturelles Gedächtnis. Bemerkungen zur Memorial-Kapelle der Fugger in Augsburg*, in C. GRELL - W. PARAVICINI - J. VOSS (Hrsg.), *Les princes et l'histoire du XIVe au XVIIIe siècle*, Bonn 1998, S. 339-357, hier S. 354; DERS., *Kulturelles Gedächtnis*, S. 47.

[51] O.G. OEXLE, *Kulturelles Gedächtnis*, S. 44.

[52] B. SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende*, Erster Teil, I, S. 3.

[53] G. NEBINGER, *Die Standesverhältnisse des Hauses Fugger (von der Lilie) im 15. und 16. Jahrhundert*, in «Blätter des Bayerischen Landesverein für Familienkunde», 49, 1986, 9-10, S. 261-276.

[54] P. VON STETTEN, *Geschichte der adelichen Geschlechter in der freyen Reichs-Stadt Augsburg*, Augsburg 1762, S. 418 f.

[55] A. SCHULTE, *Geschichte der grossen Ravensburger Handelsgesellschaft*, Bd. 1 (Deutsche Handelsakten des Mittelalters und der Neuzeit, 1), Nachdruck Wiesbaden 1964, S. 215.

einfach unter «Adel» subsumieren. Vielmehr war sie ein Zwischenstatus zwischen städtischem Großkaufmann und Adeligem. In der Forschung hat man die Fugger folgerichtig als «Sonderstruktur» charakterisiert, die gleichsam quer zu den existierenden ständischen Kategorien lag, auch zu der des Adels[56]. Hierunter versteht die Forschung zur Augsburger Gesellschaft in Spätmittelalter und Früher Neuzeit Familien, die sich durch «umfangreiche Gütererwerbungen, kaiserliche Standeserhebung, Heiraten mit dem Landadel und einen an adeligen Vorbildern orientierten Lebens- und Repräsentationsstil» auszeichneten[57].

Daß die These, die Grabkapelle bei St. Anna formuliere Jakob Fuggers Streben nach Adel, zu allgemein formuliert ist, zeigt der globale Verweis auf die herrschaftslegitimierende Funktion von Herkunft[58]. Welche Herrschaft sollte die in der Grabkapelle bei St. Anna konstruierte Herkunft denn dereinst legitimieren? Um städtische Herrschaft von Stadtadeligen kann es Jakob Fugger nicht gegangen sein, bat er doch 1508 ausdrücklich darum, von Ratsämtern in Zukunft befreit zu werden[59]. Ging es um adelige Herrschaft auf dem Land? Wenn Jakob Fugger beabsichtigt hätte, den Status seiner Familie als Grundherren durch die Konstruktion alten Herkommens zu legitimieren, dann hätte er es wohl an den Orten getan, an denen es darauf ankam: in den Fuggerschen Herrschaften selbst[60]. Schließlich und endlich läßt die Behauptung, die Fuggerkapelle bei St. Anna hätte «Adel» repräsentieren sollen, außer Betracht, welche Adressaten diese denn eigentlich hatte. Als Bestandteil des Kirchenraums von St. Anna hatte die Fuggerkapelle sicherlich einen «öffentlichen oder halböffentlichen Charakter»[61].

56 O. MÖRKE, *Die Fugger im 16. Jahrhundert. Städtische Elite oder Sonderstruktur*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 74, 1983, S. 141-162.

57 M. HÄBERLEIN, *Tod auf der Herrenstube: Ehre und Gewalt in der Augsburger Führungsschicht (1500-1620)*, in S. BACKMANN - H.-J. KÜNAST - S. ULLMANN - B.A. TLUSY (Hrsg.), *Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen* (Colloquia Augustana, 8), Berlin 1998, S. 148-169, hier S. 163.

58 O.G. OEXLE, *Memorial-Kapelle der Fugger*, S. 40; unter Bezug auf J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 71: «Herrschaft braucht Herkunft».

59 P. VON STETTEN, *Geschichte der adelichen Geschlechter*, S. 418 f.; zur Abstinenz der Fugger von politischen Führungsaufgaben vgl. O. MÖRKE, *Die Fugger im 16. Jahrhundert*, S. 143-146.

60 T. DÜVEL, *Die Gütererwerbungen Jacob Fuggers des Reichen (1494-1525) und seine Standeserhöhung* (Studien zur Fuggergeschichte, 4), München - Leipzig 1913; vgl. N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 120-122.

61 C. GÖTTLER, *Religiöse Stiftungen als Dissimulation? Die Kapellen der portugiesischen Kaufleute in Antwerpen*, in M. BORGOLTE (Hrsg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten.*

Daß sie dabei nicht nur mit den anderen Kapellen bei den Karmelitern oder in anderen Augsburger Kirchen um die Aufmerksamkeit der Kirchenbesucher wetteiferte, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß Jakob Fugger sie auswärtigen Gästen vorführte. Gleichzeitig jedoch war die Fuggerkapelle ein liturgisch eigenständiger Raum, der geistig und künstlerisch in sich selbst organisiert war und der scharf vom restlichen Kirchenraum abgegrenzt wurde. «Wenn die Familie im Kapellenraum oberhalb der Gruft in dem beidseitig aufgestellten Gestühl zwischen Epitaphienwand und Altar dem Totengottesdienst beiwohnte, war die Funktion der Kapelle kultisch in sich selbst erfüllt»[62]. Daß die Familie der Stifter also die primären Adressaten der Kapelle waren, gilt es zu beachten, wenn man danach fragt, was diese repräsentieren sollte.

Dabei läßt sich das Modell der Geschlechter-Memoria durchaus fruchtbar machen, begreift man es nicht als Rahmen, in den die Tatsachen gleichsam eingepaßt werden, sondern als heuristisches Mittel, um die Quellen zu befragen. Dann birgt es einen wichtigen Hinweis zum Verständnis der profanen Memoria, die Jakob Fugger in der Kapelle bei St. Anna initiieren wollte. Er liegt im Begriff des Geschlechts, auch wenn das Geschlecht, das durch die Memoria in der Grabkapelle bei St. Anna konstruiert werden soll, nicht im eigentlichen Sinne ein Adelsgeschlecht ist, wie im folgenden zu zeigen sein wird. Hierzu soll zunächst erläutert werden, was unter einem Geschlecht zu verstehen ist. Danach soll gezeigt werden, daß die Fugger als Familie und Handelsgesellschaft sich seit Beginn des 16. Jahrhunderts die Struktur eines Geschlechts gaben, und schließlich warum Jakob Fugger diesen Strukturwandel durch die Begründung einer entsprechenden Memoria in der Grabkapelle bei St. Anna flankieren lassen und befördern wollte.

Ganz allgemein formuliert versteht man unter Geschlecht eine Verwandtengemeinschaft – und Verwandtengemeinschaften sind ja immer auch Besitz- und Erbengemeinschaften –, in der den männlichen Mitgliedern bezüglich der Verfügungsgewalt über den Besitz ein Vorrang gegenüber den weiblichen eingeräumt wird. Dies gilt vor allem für die Erbfolge, die sich im Mannesstamm, der sogenannten agnatischen Deszendenz, vollzieht. Damit ist das Geschlecht zu unterscheiden von der loser gefügten Verwandtengemeinschaft der Sippe, bei der die weibliche – kognatische – Verwandtschaft keine geringere Rolle spielt als die agnati-

*Vom Mittelalter bis zu Gegenwart* (Stiftungsgeschichten, 1), Berlin 2000, S. 279-305, hier S. 302 f.

[62] N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 175.

sche und bei der die Regeln der Erb- und Nachfolge weniger eindeutig waren[63].

Fragt man danach, wie in der Stiftung der Fuggerschen Grabkapelle bei St. Anna die *genealogia* konzipiert wurde, deren Memoria sie bewahren sollte, dann fällt auf, daß hier das agnatische Prinzip klar dominierte. Deutlich wird dies bereits an den Regelungen zur Erbfolge. Sämtliche Rechte an der Kapelle reservieren die Stifter sich und ihren «Erben und Nachkommen ihres Namens und Stamms und ihres Wappens, die männlichen Geschlechts» sind. Erst nach dem Aussterben der Fugger von der Lilie im Mannesstamm dürfen «weiter entfernte Verwandte beiderlei Geschlechtes und von diesen die Nächstverwandten» über die Kapelle verfügen, allerdings mit der ausdrücklichen und signifikanten Einschränkung, daß sie «weder die Wappen und Schilde, die angebracht oder angemalt wurden, in irgendeiner Weise verändern oder abnehmen dürfen, noch ihre eigenen oder irgendwelche anderen dort anbringen oder aufmalen können»[64]. Doch nicht nur bezüglich der Erbfolge sollte in der Fuggerkapelle bei St. Anna das agnatische Prinzip gelten, sondern auch bezüglich der Personen, die dort ihre letzte Ruhestätte finden sollten. Aus den Bestimmungen bezüglich des Rechts, in der Kapelle Gräber anzulegen und sich dort begraben zu lassen, geht zwar nicht vollkommen eindeutig hervor, daß nur die Stifter und ihre männlichen Nachkommen in der Kapelle begraben werden sollten[65]. Begraben wurden

[63] K. SCHMID, *Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema «Adel und Herrschaft»*, zuletzt in K. SCHMID, *Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter*, Sigmaringen 1983, S. 183-244; DERS., *Welfisches Selbstverständnis* (1968); vgl. hierzu M. BORGOLTE, *Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit* (Historische Zeitschrift. Beihefte, 22), München 1996, S. 198; G.O. OEXLE, *Aspekte der Geschichte des Adels*; vgl. auch H. WUNDER, *Dynastie und Herrrschaftssicherung: Geschlechter und Geschlecht*, in H. WUNDER (Hrsg.), *Dynastie und Herrschaftssicherung in der Frühen Neuzeit. Geschlechter und Geschlecht* (Zeitschrift für historische Forschung. Beihefte, 28), Berlin 2002, S. 9-27, hier S. 15-18.

[64] B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 413, Beilage I: «Praeterea ipsi et haeredes ac successores sui sanguinis et nominis ac armorum masculini sexus quamdiu in humanis erunt, et deinceps postquam nullus ipsorum huiusmodi superstiterit alii ex ipsorum genealogia, ipsis a latere coniuncti utriusque sexus et inter illos proximiores perpetuis futuris temporibus inuiolabiliter gaudere et in his liberam facultatem habere debeant absque impedimento et contradictione cuisuscunque, saluo quod ijdem coniuncti arma et clipeos supradictos tam appensos quam depictos alterare seu amovere minime debeant, neque suos seu aliquos alios ibidem appendere sive depingere possint».

[65] *Ibidem*, S. 413, Beilage I: «Inprimis quod ipsi habeant in praetacta capella facere sepulturam propriam pro se haeredibus et successoribus suis in quacunque parte eis placita et

in der Kapelle bei St. Anna auf jeden Fall nur männliche Mitglieder der Familie: neben den Brüdern Jakob, Georg und Ulrich noch Ulrichs Sohn Hieronymus sowie Raymund Fugger, der älteste Sohn Georg Fuggers[66]. Der Befund der Testamente legt ebenfalls nahe, daß die Kapelle bei St. Anna als Grablege für die männlichen Stifter und ihre agnatische Deszendenz gedacht war. In seinem ersten Testament vom 14. Februar 1516 bestimmt Ulrich d. J. die Kapelle zu seiner letzten Ruhestätte. Den gleichen Wunsch äußern Anton und Hieronymus Fugger in ihren Testamenten vom 3. Mai und vom 30. Juli 1517[67]. Besonders bemerkenswert erscheinen jedoch die Bestimmungen im ersten Testament Jakob Fuggers vom 27. August 1521. Sich selbst wollte Jakob Fugger in der Kapelle bei den Karmelitern bestattet sehen, in der seine Brüder Georg und Ulrich zu diesem Zeitpunkt bereits begraben waren. Seiner Ehefrau, Sybilla Arzt, dagegen räumte er das Recht ein, sich in einer Fuggerkapelle bei den Augsburger Dominikanern bestatten zu lassen[68]. Zwar wurde dies nie realisiert, da Sybilla Arzt bald nach dem Tod Jakob Fuggers wieder heiratete. Im Jahr 1535 wurde jedoch Raymund Fuggers Gattin Katharina Thurzo in der Kapelle bei den Dominikanern begraben, während man ihn selbst, der im gleichen Jahr starb wie seine Frau, in der Kapelle bei St. Anna beisetzte[69].

Diese Kapelle in der Dominikanerkirche samt Begräbnisrecht hatten die Fugger 1512 als Gegenleistung dafür zugesichert bekommen, daß sie den Neubau des Predigerklosters finanziell unterstützten[70]. Sie war eine Seitenkapelle im westlichen Seitenschiff der Kirche[71]. Dabei übernahmen die Fugger einfach eine Kapelle, die zuvor einem gewissen Hans Umbach gehört

conveniente tam in quam extra eandem Capellam ac totiens quotiens necessitas ipsos et successores suos inibi sepeliendi et sepulchra aperiendi exigit».

66 B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 160.

67 M. GRÄFIN VON PREYSING, *Edition der Testamente*, S. 15, 28, 41; B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 160.

68 M. GRÄFIN VON PREYSING, *Edition der Testamente*, S. 59; M. SCHAD, *Die Frauen des Hauses Fugger von der Lilie* (Studien zur Fuggergeschichte, 31), Tübingen 1989, S. 169.

69 N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 140; DERS., *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Hohen Renaissance* (Schwäbische Forschungsgemeinschaft, Reihe 4. Studien zur Fuggergeschichte, 14), München 1958 S. 26; B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 35 mit Anm. 93.

70 N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 132-134; G. Frh. VON PÖLNITZ, *Jakob Fugger*, Bd. 2: *Quellen und Erläuterungen*, Tübingen 1951, S. 266.

71 H. WIEDENMANN, *Die Dominikanerkirche in Augsburg* (Sonderabdruck aus der «ZHVS», 43), Augsburg 1917, S. 28 f.

hatte, mitsamt einer Anniversarstiftung, die er 1466 für seine verstorbene Schwester gemacht hatte[72]. Die hier festgelegten liturgischen Memorialdienste wurden nun auf die Fugger übertragen. Nach Vollendung des Kirchenneubaus im September 1515 stellten Prior und Konvent der Dominikaner Jakob Fugger und seinen Neffen am 3. Dezember 1516 einen Brief aus bezüglich der ihnen wunschgemäß zugeteilten Kapelle und sicherten ihnen das Recht zu, sie mit Altartafeln, Kirchenstühlen, Grabsteinen und anderem auszustatten und mit ihrem Wappen zu schmücken[73]. Die Kosten für den Bau der Kapelle dürften bei ca. 1.500 fl. gelegen haben. Einem «Gedächtnisbuch» des Priors Johann Fabri zufolge hatten die Fugger den Bau zunächst mit 500 und später noch einmal mit 550 fl. unterstützt[74]. Mit diesen 1.050 fl. hatte Jakob den größten Beitrag zu den insgesamt 5.560 fl. geleistet, mit denen Augsburger Bürger den Neubau der Kirche unterstützten. Hinzu kamen noch die Kosten für die Ausstattung der Kapelle.

Johann Fabri hatte seit 1509 geplant, eine neue Kirche für seinen Konvent zu bauen, und man darf davon ausgehen, daß er die Fugger frühzeitig um finanzielle Unterstützung gebeten hatte[75]. Das bedeutet, daß die Fugger im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts parallel zwei Kapellen errichten ließen. Von diesen war eine von vornherein als Grablege für die männlichen Angehörigen der Fugger von der Lilie vorgesehen, die andere für die Frauen[76]. Dabei ist offensichtlich, welchem der beiden Projekte größerer Stellenwert beigemessen wurde. Der Befund Bruno Busharts, daß die Fuggerkapelle bei St. Anna «sämtliche Parallelunternehmen in Augsburg an Größe, Aufwand, Ausstattung und geistigem Anspruch» übertroffen hat[77], gilt ohne Einschränkung auch im Vergleich zu der Fuggerschen Frauengrabkapelle bei den Dominikanern. Während die Kapelle bei St. Anna im Westchor der Kirche eine exponierte Lage hat, fügt sich die Kapelle bei

[72] Fuggerarchiv Dillingen/Donau (künftig FA), 5.1.4, fol. 7r-8v.

[73] FA, 5.1.1, fol. 199v-200r.

[74] *Das Gedächtnisbuch Dr. Johannes Fabers*, hrsg. von P. DIRR, in «ZHVS», 34, 1908, S. 169-178, hier S. 172.

[75] H. WIEDENMANN, *Dominikanerkirche*, S. 13; T.A. DILLIS O.P., *Johannes Faber (um 1470-1530)*, in G. Frhr. VON PÖLNITZ (Hrsg.), *Lebensbilder aus dem bayerischen Schwaben*, Bd. 3, München 1956, S. 93-111, hier S. 97-102.

[76] B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 160; G. Frhr. VON PÖLNITZ, *Jakob Fugger*, Bd. 1, S. 278 f. hat die These aufgestellt, daß die Kapelle bei den Dominikanern als «Aushilfe»dienen sollte, bis die Kapelle bei St. Anna fertiggestellt gewesen sei. Dies ist angesichts der geschilderten Tatsachen haltlos.

[77] B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 263.

den Dominikanern als Seitenkapelle in das bauliche Gesamtgefüge ein. Für erstere wurde eigens ein liturgisches Programm ersonnen und umgesetzt, in letzterer wurden bestehende Memorialeistungen einfach übernommen. Auch die Kosten für die Kapelle bei St. Anna übertrafen die für die Kapelle bei den Dominikanern um ein Vielfaches. An alldem wird deutlich: Die Kapelle bei St. Anna hatte die Funktion, auf symbolischer Ebene ein Geschlecht im Sinne der agnatischen Deszendenz von dem weiteren, das heißt kognatischen, Verwandtenkreis der Fugger von der Lilie abzuheben.

Die Tragweite dieses Befundes wird erst klar, wenn man bedenkt, daß Frauen bei den Fuggern bis zur Generation der Eltern Jakob Fuggers immer wieder eine gewichtige Rolle gespielt hatten. So hatte Hans Fuggers Witwe Elisabeth nach dessen Tod im Jahr 1403 mehr als dreißig Jahre die Geschäfte der Handelsgesellschaft geführt. Erst nach ihrem Tod im Jahr 1436 übernahmen die Söhne Andreas († 1457/58) und Jakob (d.Ä.) († 1469) das Geschäft[78]. Auch Barbara Bäsinger, die Mutter Jakob Fuggers, führte nach dem Tod Jakobs d. Ä. 1469 zunächst die Geschäfte und konnte bis zu ihrem Tod 1497 das von ihrem Ehemann hinterlassene Vermögen verdoppeln[79]. Die Augsburger Steuerbücher führen bis zum Jahr 1509 die Steuersumme an, die die Söhne Barbara Bäsingers, Ulrich, Georg und Jakob Fugger, für das von ihnen geerbte Vermögen ihrer Mutter zahlen müssen. Offensichtlich gehörte das Vermögen Barbara Bäsingers bis zu diesem Zeitpunkt zum Gesellschaftskapital des Fuggerschen Handels und hatte auch zu ihren Lebzeiten dazu gehört[80]. In den ersten beiden Generationen war die Familie Fugger also eine Haus- und Handelsgemeinschaft; die Fuggersche Handelsgesellschaft hatte damit den Charakter einer Ganerbengemeinschaft, in der auch weibliche Mitglieder eine wichtige Rolle spielen konnten. Damit spiegelte sie die Augsburger Rechtswirklichkeit wider, die Frauen im allgemeinen, vor allem aber Witwen, weitgehende wirtschaftliche Selbständigkeit zugestand[81].

78 M. SCHAD, *Die Frauen des Hauses Fugger von der Lilie*, S. 9-12.

79 *Ibidem*, S. 12 f.; G. Frhr. VON PÖLNITZ, *Jakob Fugger*, Bd.1, S.10; M. JANSEN, *Die Anfänge der Fugger* (Studien zur Fuggergeschichte), Leipzig 1907, S. 21-45.

80 J. STRIEDER, *Zur Genesis des modernen Kapitalismus. Forschungen zur Entstehung der großen bürgerlichen Kapitalvermögen am Ausgange des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit, zunächst in Augsburg*, Leipzig 1904, S. 18-21, S. 178 f.

81 G. SIMNACHER - M. GRÄFIN VON PREYSING, *Die Fuggertestamente des 16. Jahrhunderts*, Tl 1: G. SIMNACHER, *Darstellung* (Studien zur Fuggergeschichte, 16), Tübingen 1960, S. 41 f.; vgl. M. SCHAD, *Die Frauen des Hauses Fugger von der Lilie*, S. 13; vgl. auch F. HEER, *Augsburger Bürgertum im Aufstieg Augsburgs zur Weltstadt (1275-1530)*, in H. RINN

Dies änderte sich jedoch mit dem ersten Gesellschaftsvertrag, den Ulrich, Georg und Jakob 1494 abschlossen und der die Serie von Gesellschaftsverträgen begründete, mit denen die Handelsgesellschaft auf eine neue Grundlage gestellt wurde. Mit diesen Verträgen wurde eine willkürrechtlich begründete Betriebsgemeinschaft von der übrigen Erbengemeinschaft abgesondert. Gleichzeitig erhielt sie sukzessive eine «monarchische Struktur»: Die Handelsgesellschaft sollte von «wenigen, aber stark bevorrechteten» Mitgliedern geführt werden, und diese waren Männer[82]. Von zentraler Bedeutung waren in diesem Prozeß die Verträge zwischen Ulrich, Georg und Jakob Fugger bezüglich der Fuggerschen Unternehmungen in Ungarn und der liegenden Güter der Fugger vom 23. und 24. Dezember 1502[83]. In diesen wurde erstmals die agnatische Erbfolge für die Handelsgesellschaft der Fugger festgeschrieben.

Nach dem Wortlaut des Vertrages über die Unternehmungen der Fugger in Ungarn sollten die neuerworbenen und noch zu erwerbenden Anteilrechte an den ungarischen und anderen Berg- und Hüttenwerken «bey uns und auch zu ainem vorauss bei unsern männlichen ehelichen leibs erben und bey unserm namen und stammen absteigender lini mannlichs geschlechts, die da weltlich sind», bleiben. Im Fall, daß einer der Teilhaber ohne männliche Erben verstarb, sollte sein Anteil an die anderen Teilhaber fallen. Erst dann, wenn überhaupt kein männlicher, ehelicher Abkömmling der drei Brüder mehr vorhanden sein sollte, durften die weiblichen Mitglieder der Familie

(Hrsg.), *Augusta 955-1955. Forschungen und Studien zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Augsburgs*, Augsburg 1955, S. 107-136, hier S. 127 f.; zu den ökonomischen Handlungsspielräumen von Frauen im späten Mittelalter vgl. M.E. WIESNER, *Spinning out Capital: Women's Work in the Early Modern Economy*, in R. BRIDENTHAL - C. KOONZ - S. STUARD (Hrsg.), *Becoming Visible. Women in European History*, Boston 1987, S. 221-249, vor allem S. 245 f.; E. UITZ, *Die Frau im Berufsleben der spämittelalterlichen Stadt*, in *Frau und spätmittelalterlicher Alltag* (Veröffentlichungen des Instituts für Mittelalterliche Realienkunde Österreichs, 9), Wien 1986, S. 439-474, hier S. 441; E. MASCHKE, *Die Familie in der deutschen Stadt des späten Mittelalters* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, 4), Heidelberg 1980, S. 38 mit weiteren Augsburger Beispielen.

82 O. PETERKA, *Zum handelsrechtlichen Inhalte der Gesellschaftsverträge Jakob Fuggers des Reichen*, in «Zeitschrift für das gesamte Handels-und Konkursrecht», 73, 1913, S. 389-428, hier S. 396; J. STRIEDER, *Die Geschäfts- und Familienpolitik Jakob Fuggers des Reichen*, zuletzt, in DERS., *Das Reiche Augsburg. Ausgewählte Aufsätze zur Augsburger und süddeutschen Wirtschaftsgeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts*, hrsg. von H.F. DEININGER, München 1938, S. 193-204, hier S. 196.

83 Verträge vom 23.12.1502/2 und 24.12.1502, in M. JANSEN, *Jakob Fugger der Reiche* (Studien zur Fuggergeschichte), Leipzig 1910, S. 270-286.

die Erbfolge antreten[84]. Dies war die gleiche Erbfolgeregelung, die sieben Jahre später auch für die Rechte der Fugger in der Kapelle bei St. Anna festgelegt wurde. In einem weiteren Vertrag, den die Brüder einen Tag später abschlossen, wurden diese Bestimmungen auch auf andere Wertobjekte, insbesondere Immobilien, übertragen. Bestimmte Häuser und Grundstücke, die die drei Brüder gemeinsam geerbt oder gekauft hatten und auch solche, die sie in Zukunft kaufen würden, sollten allein ihren männlichen Nachkommen, die im Handel tätig waren, im Erbgang zufallen. Das gleiche sollte für kostbaren Hausrat gelten, den man zum repräsentativen Schmuck der Häuser verwendet hatte[85]. Damit war die Handelsgesellschaft der Fugger als Personen-, Handels- und Besitzgemeinschaft klar von der restlichen Verwandtschaft abgegrenzt und ihr Vermögen dem allgemeinen Erbgang entzogen. Gleichzeitig wurde jedoch die Verfügungsgewalt der Erben über ihr ererbtes Vermögen stark eingeschränkt: Sie mußten ihr gesamtes im Geschäft liegendes Kapital, mitsamt dem erzielten Profit zu Gewinn und Verlust in den Fuggerschen Unternehmungen liegen lassen. Mit den Bestimmungen, die den männlichen Familienmitgliedern eine Vorzugsstellung einräumten, ging eine Neuordnung der Binnenverhältnisse unter den Gesellschaftern einher. War die Gesellschaft 1494 noch genossenschaftlich verfaßt gewesen, so wurde nun für die Zukunft das herrschaftliche Prinzip eingeführt. Nach dem Tod eines der drei Brüder sollten in Zukunft für alle Zeiten zwei Gesellschafter, die dem Namen und dem Stamme nach zu den Fuggern gehören mußten, alleinige Geschäftsführer sein. Die anderen Gesellschafter waren diesen gegenüber zu Gehorsam verpflichtet: «Dieselben zween verwalter sollen auch macht haben alle erben und andere die im handel seindt zuegebrauchen im handel zue aller nothurft wie es die zween für gut ansehen»[86]. Diese Asymmetrie konnte sogar noch schärfer werden. Denn für den Fall, daß zwei der ursprünglichen Gesellschafter vorzeitig sterben sollten, wurde dem überlebenden dritten eine Vorzugsstellung gegenüber seinem Kollegen in der Geschäftsführung eingeräumt. Er sollte «ganz vollen gewalt haben ..., allain den handel zueverwesen ... und ime der ander sein mitverwalter ... nichts darein reden»[87].

84 Vertrag vom 23.12.1502/2, in M. Jansen, *Jakob Fugger der Reiche*, S. 273; J. Strieder, *Geschäfts- und Familienpolitik Jakob Fuggers*, S. 197.

85 Vertrag vom 24.12.1502, in M. Jansen, *Jakob Fugger der Reiche*, S. 281-286; J. Strieder, *Geschäfts- und Familienpolitik Jakob Fuggers*, S. 197 f.

86 Vertrag vom 23.12.1502/2, in M. Jansen, *Jakob Fugger der Reiche*, S. 278; vgl. O. Peterka, *Zum handelsrechtlichen Inhalte der Gesellschaftsverträge Jakob Fuggers des Reichen*, S. 405f.

87 Vertrag vom 23.12.1502/2, in M. Jansen, *Jakob Fugger der Reiche*, S. 280.

Damit war der Boden bereitet für die alles beherrschende Rolle, die Jakob Fugger nach dem Tod Georgs (1506) und Ulrichs (1510) in der Fuggerschen Handelsgesellschaft haben sollte. Bald nach Ulrichs Tod ließ Jakob die Söhne seiner Brüder einen Eid auf das Evangelium leisten, daß sie sich seiner alleinigen Gewalt unterstellten. Zwei Jahre später, am 30. Dezember 1512, gab er dieser Stellung dann vertragliche Gestalt. «Die Neffen mußten während der gesamten Vertragszeit das gesamte von ihren Vätern im Handel investierte Kapital samt dem Gewinn in dem Handelsverband lassen. Zu sagen hatten sie nichts»[88]. Die Töchter seiner Brüder wurden auf der Basis einer Schätzungsbilanz ausgezahlt und hatten diese Regelungen bereits 1511 vertraglich anerkannt[89]. In seinem Testament schrieb Jakob Fugger die beherrschende Stellung der Geschäftsführung auch für die Zukunft fest, allerdings wieder auf zwei Personen verteilt, wie es schon der Vertrag von 1502 vorgesehen hatte. Nach seinem Tod sollten die beiden ältesten Neffen an seine Stelle treten und zwar mit der gleichen, absoluten Machtbefugnis, auch gegenüber den direkten Erben Jakobs[90]. Diesen sollten die «Regierer» bezüglich des Handelsvermögens keine Rechenschaft schuldig sein. Damit wurde auch hier abermals das Prinzip wirksam, daß der Erbgang der weiblichen Erben zugunsten der abgesonderten Betriebsgemeinschaft des Fuggerschen Handels eingeschränkt sein sollte, denn einziger Erbe Jakob Fuggers war seine Ehefrau Sybilla Arzt[91].

Es ist deutlich geworden, daß die drei Brüder Jakob, Ulrich und Georg die Fuggersche Haus-, Geschäfts- und Besitzgemeinschaft seit 1494, vor allem aber seit 1502, grundlegend umstrukturierten. Von der Ganerbengemeinschaft sonderten sie sich als Personen-, Betriebs- und Vermögensgemeinschaft ab, die auf den Prinzipien «Herrschaft» und «agnatische Erbfolge» basierte. Diese könnte man als Handelsgeschlecht bezeichnen. Es ist dieses Handelsgeschlecht, das die Kapelle bei St. Anna repräsentieren sollte. Sie diente vor allem der Memoria der drei Brüder Jakob, Ulrich und Georg Fugger und ihrer agnatischen Deszendenz, daneben möglicherweise auch der Jakobs d.Ä. In der Kapelle sollte zuvörderst also die Memoria jener Männer der Familie Fugger gepflegt werden, die als personales Substrat der Handelsgesellschaft von der sonstigen Verwandtschaft geschieden waren. Dies wird nicht zuletzt auch daran deutlich, daß diejenigen, derer in der Kapelle gedacht werden sollte, neben dem Fuggerschen Lilienwappen durch

[88] J. STRIEDER, *Geschäfts- und Familienpolitik Jakob Fuggers*, S. 200.

[89] N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 53 f.

[90] J. STRIEDER, *Geschäfts- und Familienpolitik Jakob Fuggers*, S. 201.

[91] *Ibidem*, S. 199-201.

ein zweites Emblem repräsentiert wurden: das Fuggersche Handelszeichen (Abb. 9)[92]. Das Dreizack mit dem Ring war im Pflaster der Kapelle fünfmal in Messing eingelegt und machte deutlich, daß das Geschlecht, dessen hier gedacht wurde, ein Geschlecht von Kaufleuten war.

Was aber war nun genau das Motiv dafür, den rechtlichen und wirtschaftlichen Strukturwandel der Familie Fugger zu einem Handelsgeschlecht auch symbolisch mitzuvollziehen und eventuell sogar zu befördern? Die Fugger waren nicht die einzige Kaufmannsfamilie, die im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts ihren Handel zur «herrschaftlich geordnete(n) Unternehmung» (Clemens Bauer) ausbildete und dabei den Gesellschafterkreis von einer weiteren Verwandtschaft auf eine «Klein- oder Kernfamilie» beschränkte, die in der Regel aus Brüdern und deren Söhnen bestand[93]. «An die Stelle einer Erwerbsgemeinschaft, deren Mitglieder Arbeit und Kapital einbrachten, trat immer mehr die hierarchisch gegliederte Unternehmung mit einem geschäftsführenden Gesellschafter ('Regierer') an der Spitze.» Keine Gesellschaft allerdings erhielt eine so dezidiert «monarchische Struktur» wie die der Fugger[94].

Reinhard Hildebrandt sieht die Ursache für diesen Strukturwandel in einem größeren «Bedürfnis, die Firmenorganisation und die Entscheidungsstrukturen effizienter zu gestalten.» Ein zu großer Kreis von Gesellschaftern habe die Willensbildung innerhalb des Unternehmens und die Koordination der Geschäftspolitik kompliziert, die Zersplitterung der Gewinne befördert und somit die Eigenkapitalbasis der Gesellschaften gefährdet. Alle diese Nachteile hätten sich vermeiden oder zumindest weitgehend reduzieren lassen, «wenn die Firmenorganisation gestrafft, der Gesellschafterkreis verkleinert und die Geschäftstätigkeit in der Hand eines geschäftsführenden Gesellschafters als 'Regierer' konzentriert» worden wären[95].

[92] Zum Handelszeichen vgl. N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 27 f.

[93] R. HILDEBRANDT, *Unternehmensstrukturen im Wandel. Personal- und Kapitalgesellschaften vom 15.-17. Jahrhundert*, in H.-J. GERHARD (Hrsg.), *Struktur und Dimension. Festschrift Karl Heinrich Kaufhold.* (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Beihefte, 132), Bd. 1: *Mittelalter und Frühe Neuzeit*, Stuttgart 1997, 93-110, 96-99; vgl. DERS., *Diener und Herren. Zur Anatomie großer Unternehmen im Zeitalter der Fugger*, in J. BURKHARDT (Hrsg.), *Augsburger Handelshäuser im Wandel des historischen Urteils* (Colloquia Augustana, 3), Berlin 1996, S. 149-174, S. 155-159.

[94] R. HILDEBRANDT, *Unternehmensstrukturen im Wandel*, S. 99.

[95] *Ibidem*, S. 102; vgl. auch J. STRIEDER, *Geschäfts- und Familienpolitik Jakob Fuggers*, S. 196: «Schon der Übergang zur offenen Handelsgesellschaft des Jahres 1494 war zu dem

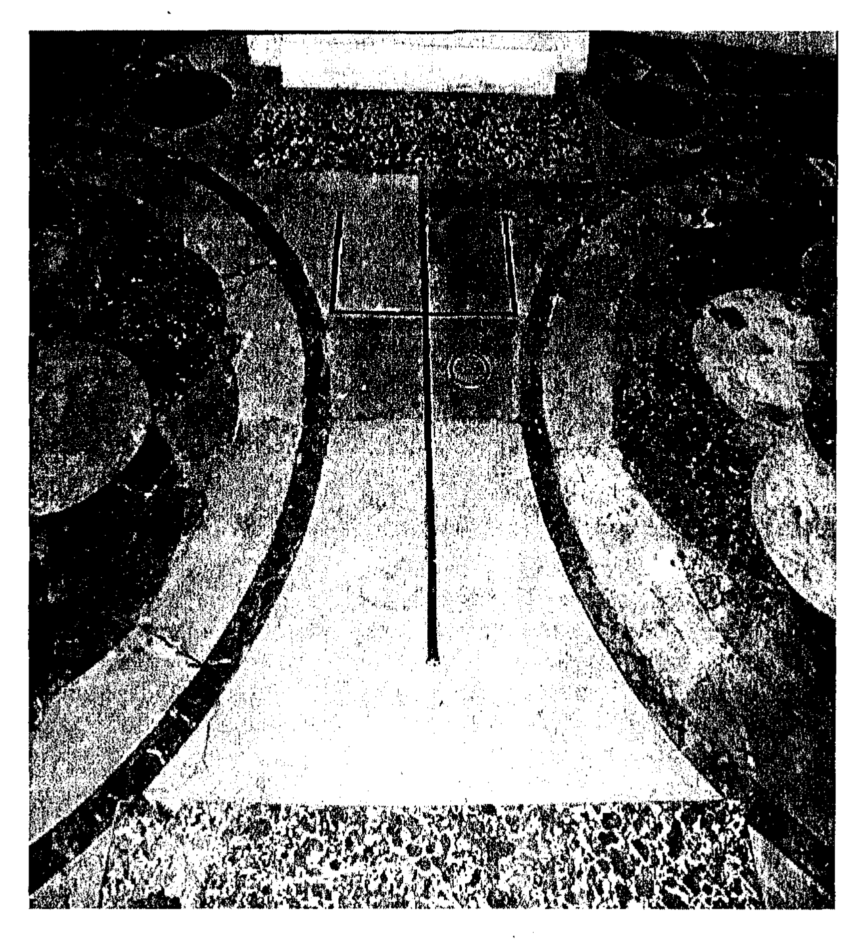


Abb. 9. Augsburg, St. Annakirche, Fuggerkapelle, Fußboden mit Fuggerschem Handelszeichen

Dieses Motiv läßt sich im Vertrag Jakob, Ulrich und Georg Fuggers über den ungarischen Handel von 1502 in der Tat feststellen. Dort wird als Ziel der Vertragsbestimmungen auch genannt, es solle vermieden werden, daß «solcher handel durch weitläuffigkait in zerrüttung und verderben, und wir oder unser erben dardurch darumb kommen möchten». Dem vorangestellt ist jedoch ein anderes Motiv, dessen Vorrang auch daran

Zweck geschehen, um zu verhindern, daß allzu viele Verwandte in die Geschäftsführung hineinreden könnten».

deutlich wird, daß es in den Verträgen noch mehrfach erwähnt wird. Abgeschlossen wurde der Vertrag nämlich zuallererst, «damit unser name und stamme und unser männlich erben und nachkommen in bestendigern wesen und destbass in und bey dem handel bleiben mögen ...»[96]. Es ging also darum, die dauerhafte Fortexistenz des Handelsgeschäfts in der Familie zu sichern[97]. Damit war ein Strukturproblem vormoderner Handelsgesellschaften angesprochen. Diese waren allesamt Personengesellschaften. Das heißt, Träger der Gesellschaft war nicht die Fiktion der juristischen Persönlichkeit, sondern eine Gruppe von natürlichen Personen, in der Regel Verwandte[98]. Der Weiterbestand eines solchen Unternehmens war davon abhängig, daß die Erben im Sinne der Gründer die Geschäfte weiterführten. Und hierauf zielte die «Geschäfts- und Familienpolitik» (Jakob Strieder) Jakob Fuggers und seiner Brüder ab. Die Konzentration der Erbfolge auf die männlichen Mitglieder beugte einer Zersplitterung des Vermögens vor und sicherte so die Grundlage des Betriebs. Im gleichen Sinne ist die Pflicht der Erben Ulrichs und Georgs zu verstehen, ihr gesamtes ererbtes Vermögen mitsamt dem erzielten Profit zu Gewinn und Verlust als Kapital in der Handelsgesellschaft liegen zu lassen. Auch die starke Stellung der Geschäftsführung sollte der Kontinuität des Betriebs dienen, wobei durch das Kollegialitätsprinzip eine gegenseitige Kontrolle verankert wurde, die wohl ebenfalls verhindern sollte, daß zukünftige «Regierer» den Bestand des Unternehmens gefährdeten. Aber reichte dies aus, um die Kontinuität des Betriebs auch über den Tod seiner Gründer hinaus zu sichern?

Mit der Stiftung der Grabkapelle bei den Karmelitern von St. Anna trat zum rechtlichen und ökonomischen Zwang und zur gegenseitigen Kontrolle noch der moralische Appell. Die Kapelle wurde als Ort der Memoria der Fuggerschen Handelsgesellschaft konzipiert, jener von der restlichen Verwandtschaft geschiedenen Personen-, Handels- und Vermögensgemeinschaft, die Jakob und seine Brüder 1494 begründet und seit 1502 zu

[96] Vertrag vom 23.12.1502/2, in M. JANSEN, *Jakob Fugger der Reiche*, S. 272; vgl. *ibidem*, S. 277: «Item damit aber sollich unser handel und ordnung in guettem und bestendigem wesen bleib ...».

[97] J. STRIEDER, *Geschäfts- und Familienpolitik Jakob Fuggers*, S. 196.

[98] E. LUTZ, *Die rechtliche Struktur süddeutscher Handelsgesellschaften in der Zeit der Fugger* (Studien zur Fuggergeschichte, 25), 2 Bde., Tübingen 1976, Bd. 1, S. 458-460; vgl. W. VON STROMER, *Organisation und Struktur deutscher Unternehmungen in der Zeit bis zum Dreißigjährigen Krieg*, in «Tradition. Zeitschrift für Firmenschichte und Unternehmerbiographie», 13, 1968, S. 29-37, hier S. 32, sowie DERS., *Zur Struktur der Handelsgesellschaften in Oberdeutschland*, in «Troisième conférence internationale d'histoire économique», Mouton 1968, S. 153-156, hier S. 154.

einem Handelsgeschlecht mit agnatischer Erbfolge und herrschaftlicher Struktur umgebaut hatten. Jan Assmann hat Memoria als Ausdruck einer «Ethik des Aneinanderdenkens und Füreinanderhandelns» bezeichnet[99]. In der Kapelle bei St. Anna sollten für alle Zukunft die Nachkommen der Stifter derer und ihrer Leistung gedenken, und dieses Gedenken sollte sie anspornen, so zu handeln, daß sie sich des Vermächtnisses der Stifter würdig erweisen würden. Die Memoria in der Grabkapelle sollte also das Ihre dazu beitragen, daß *name* und *stamme* der Fugger in Gestalt der männlichen Erben und Nachkommen der Stifter «in bestendigern wesen und destbass in und bey dem handel bleiben mögen ...»[100].

Hatte die Memoria in der Fuggerkapelle darüber hinaus auch eine herrschaftslegitimierende Funktion, im Sinne des Diktums «Herrschaft braucht Herkunft»?[101] Jakob Strieder hat die Asymmetrie, die in der Fuggerschen Handelsgesellschaft zwischen Geschäftsführung und den restlichen Gesellschaftern herrschte, in starke Worte gebracht: «In der schärfsten Form unter Ausschaltung aller verwandtschaftlichen Gefühle», habe sich Jakob Fugger nach dem Tode seines Bruders Ulrich 1510, «die Untertänigkeit seiner Neffen unter seine absolute Alleinherrschaft» bekräftigen lassen. «Selten hat ein Herrscher einen Kronprinzen so tief gedemütigt, wie dieser König im Reiche des Geldes dies hier seinen Neffen und Nachfolgern gegenüber tat»[102]. Und Otto Peterka hat betont, daß gegenüber den Regierern die Stellung der anderen Gesellschafter «inhaltlich fast zu der von Handelshilfspersonen» herabgedrückt gewesen sei[103]. «Herabgedrückt» – daran sei erinnert – wurden außerdem die weiblichen Mitglieder der Familie und ihre Nachkommen. Aus vormals vermögensrechtlich gleichberechtigten Mitgliedern der Verwandten-, Haus- und Betriebsgemeinschaft waren nun minderberechtigte «Seitenverwandte» geworden, die sich mit dem Anteil am Familienvermögen zu begnügen hatten, den ihnen das Oberhaupt des wirtschaftlich, rechtlich und symbolisch von der restlichen Verwandtschaft geschiedenen Handelsgeschlechts zuteilte. Wenn die Memoria in der Fuggerkapelle Herrschaft durch Herkunft legitimieren sollte, dann war es die

[99] J. ASSMANN, *Stein und Zeit. Das «monumentale» Gedächtnis der ägyptischen Kultur*, in J. ASSMANN - T. HÖLSCHER (Hrsg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a.M. 1988, S. 87-114, hier S. 98.

[100] Vertrag vom 23.12.1502/2, in M. JANSEN, *Jakob Fugger der Reiche*, S. 272.

[101] J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 71.

[102] J. STRIEDER, *Geschäfts- und Familienpolitik Jakob Fuggers*, S. 199.

[103] O. PETERKA, *Zum handelsrechtlichen Inhalte der Gesellschaftsverträge Jakob Fuggers des Reichen*, S. 405 f.

Herrschaft uneingeschränkt waltender Regierer, denen sich die übrigen Mitglieder der Familie für alle Zukunft fügen sollten.

Das Bild, das Jakob Fugger und seine Brüder Ulrich und Georg von ihrer Familie entwarfen, war das eines Handelsgeschlechts, das auf den Prinzipien Herrschaft und agnatischer Erbfolge basierte. Adressaten dieser Repräsentation war die gesamte weitere Familie der Fugger von der Lilie, die dieses Bild verinnerlichen sollten. Wurde es ihnen doch im Rahmen der liturgischen Totenmemoria vor Augen geführt, so daß die Befolgung der Regelungen, die die Stiftergeneration in bezug auf den Fuggerschen Handel getroffen hatte, mit dem liturgischen Gedenken gleichsam zu einer Pietätspflicht verschmolz.

Als Jakob Fugger und seine Neffen 1521 den Vollzug der liturgischen Stiftermemoria regelten und damit die Kapellenstiftung bei den Karmelitern zu einem vorläufigen Abschluß brachten, war das in dieser artikulierte Verständnis von Erlösung jedoch bereits zum Gegenstand schärfster Kritik geworden. Ein Jahr zuvor hatte Luther seine Schrift *De captivitate Babylonicae Ecclesiae* publiziert und in ihr die Auffassung von der Messe als gutem Werk und Opfer scharf kritisiert. Sie sei das dritte Gefängnis, in dem die Kirche sich befinde[104]. Im Karmeliterkloster St. Anna faßte der neue Glaube frühzeitig Fuß, und es wurde daraufhin «der Ausgangs- und Mittelpunkt für die Ausbreitung der Reformation in Augsburg während der ersten Hälfte der zwanziger Jahre»[105]. Den entscheidenden Einschnitt in der Geschichte des Klosters markierte dabei das Jahr 1525. Am Weihnachtstag dieses Jahres wurde bei St. Anna erstmals in Augsburg das Abendmahl in beiderlei Gestalt gereicht. Ebenfalls 1525 hörten die Augsburger Bürger auf, bei den Karmelitern zu stiften[106]. Doch nicht nur der Zufluß neuer Stiftungen, auch der Vollzug alter Stiftungen brach nun teilweise ab.

Hierauf sah sich der bereits vom Tod gezeichnete Jakob Fugger gezwungen zu reagieren. Am 22. Dezember 1525 ließ er ein zweites Testament aufsetzen, mit dem er sein erstes von 1521 unwirksam machte. Darin legte er fest,

[104] A. ANGENENDT, *Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen*, in «Frühmittelalterliche Studien», 17, 1983, S. 153-221, hier S. 216.

[105] F. ROTH, *Augsburgs Reformationsgeschichte*, 4 Bde., München 1901-1911, Bd. 1, 1901, S. 53.

[106] E. SCHOTT, *Beiträge zur Geschichte des Carmeliterklosters und der Kirche von St. Anna in Augsburg*, Tl. 1, in «ZHVS», 5, 1878, S. 259-327, hier S. 268; DERS., *Geschichte des Carmeliterklosters*, Tl. 4, *ibidem*, 7, 1880, S. 164-232, hier S. 232.

wie seine Erben in Zukunft mit der Familiengrablege verfahren sollten[107]. Die Kapelle selbst sollte erhalten bleiben. Hierüber sollten Jakob Fuggers Erben mit den Mönchen oder anderen Verwaltern des Klosters verhandeln und gegebenenfalls eine neue Stiftungsurkunde anfertigen lassen[108]. Gleichzeitig erteilte er seinen Neffen Vollmacht, die Stiftungserträge, die sie den Brüdern bei St. Anna zugewiesen hatten, gegebenenfalls anderen Klerikern zukommen zu lassen, damit diese dann das liturgische Gedächtnis an den Stifter und seine Familie wachhielten.

Diese zwiespältigen Situation hatte auch Folgen für die künstlerische Ausstattung der Kapelle. Vor allem die Fortsetzung des ursprünglichen Bildprogramms der Epitaphien, das bis zu diesem Zeitpunkt nur an den Grabmälern für Ulrich und Georg Fugger umgesetzt worden war, mußte unter dem Eindruck der Reformation bei St. Anna problematisch erscheinen. Waren diese doch liturgische Grabmäler, die auf den Vollzug der liturgischen Stiftermemoria in der Grabkapelle bezogen waren[109]. Ikonographie und Sinngehalt der äußeren Epitaphien der Fuggerkapelle, deren Inschriften an Jakob Fugger erinnern, kontrastieren daher stark mit den inneren Epitaphien für Ulrich und Georg Fugger. Ihr Hauptteil zeigt heraldische Motive in einem einheitlichen Blickfeld. Auf beiden eröffnet sich in Fortsetzung der äußeren Rahmenarchitektur der Einblick in eine zentralperspektivisch verkürzte Säulenhalle. In ihrem Inneren sind jeweils zwei stehende Krieger in antikischen Rüstungen zu sehen, außerdem zwei nackte gefesselte Sklaven und zwei bzw. links vier Putti im Hintergrund, Trophäen in der Mitte und darüber das Fuggerwappen (Abb. 7 und 8)[110]. Damit verlassen die Außenepitaphien den ursprünglichen, liturgischen Kontext der Grabkapelle. Claudia Baer zufolge sind sie «eigentlich keine Grabmäler», sondern vielmehr «Ehrenplatten» für Jakob Fugger[111]. Bruno Bushart hat sie als allegorische Denkmäler bezeichnet[112]. Als solche entwikkeln die Epitaphien für Jakob Fugger allerdings kein eigenes Programm. Stattdessen präsentieren sie ein und dieselbe allegorisch-heraldische Aussage in doppelter Ausfertigung. Da das postmortale Schicksal in seinen

[107] M. GRÄFIN VON PREYSING, *Edition der Testamente*, S. 78.

[108] G. SIMNACHER, *Darstellung*, S. 96.

[109] Zum folgenden ausführlich B. SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende*, Tl. 2, II, 2, a.

[110] B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 142 f.; N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 171.

[111] C. BAER, *Die italienischen Bau- und Ornamentformen*, S. 270.

[112] B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 167.

außerweltlichen Dimension ungewiß geworden war, erscheint die irdische Vergänglichkeit nunmehr nur noch durch den innerweltlichen Ruhm bezwingbar. Dieser profane Sinngehalt der Außenepitaphien korrespondiert auffällig mit dem Wunsch Jakob Fuggers, daß die Grabkapelle bei St. Anna auch dann noch Ehre und Gedächtnis der Stifter perpetuieren sollte, wenn dort die liturgische Stiftermemoria nicht mehr gehalten werden würde. In seinem Testament von 1525 verpflichtet er seine Neffen ja, die Kapelle auch dann noch baulich zu erhalten, wenn die Mönche dort die Gottesdienste für die Stifter nicht mehr feiern sollten. Die Kapelle sollte also auch als rein profanes Denkmal der Fugger weiterbestehen.

Bei alledem wollte Jakob Fugger 1525 die Hoffnung jedoch noch nicht völlig aufgegeben, daß der überkommene Kultus bei St. Anna eine Zukunft haben könnte. Er blieb dabei, daß er in der Grabkapelle bei St. Anna beigesetzt werden wollte, und ordnete außerdem noch an, daß sein Begräbnis dort nach altgläubigem Ritus begangen werden sollte, mit «besincknus, sibennden, dreyssigsten, meßlesen, almuesen geben, jartägen und anndern sachen»[113]. Für denn Fall jedoch, «das endtlich die Lutherey bey den Carmeliten beleyben wurde», soll Fugger seine Neffen darum gebeten haben, ihn an einem anderen Ort als in der mit so viel Aufwand errichteten Grabkapelle bei St. Anna seine letzte Ruhe finden zu lassen[114]. Diesen Zwiespalt – Hoffnung auf liturgisches Gedächtnis auf der einen und Unsicherheit, ob dieses in Zukunft gewährleistet sein würde, auf der anderen Seite – bringt die nunmehr ikonographisch gespaltene Epitaphienwand dann auch zum Ausdruck. Die Innenepitaphien sprechen weiterhin von der Hoffnung auf individuelle Erlösung, die äußeren von irdischem Ruhm – symbolisiert durch Rüstungen, Helme, Waffen, Posaunen, Banner etc. – und gleichzeitig von dessen Vergeblichkeit[115].

Nach dem Zeugnis der Urkunde, die Anton Fugger und seine Miterben fast 23 Jahre nach Jakob Fuggers Tod ausstellten, um dem Vollzug seiner drei großen Stiftungen eine neue schriftliche Grundlage zu geben, wurde die liturgische Memoria für Jakob Fugger bei St. Anna niemals gefeiert[116].

[113] M. GRÄFIN VON PREYSING, *Edition der Testamente*, S. 75.

[114] C. SENDER, *Die Chronik von Clemens Sender von den ältesten Zeiten der Stadt bis zum Jahr 1536*, hrsg. von K. VON HEGEL - F. ROTH (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, 23: Augsburg, 4), Leipzig 1896, Nachdruck Göttingen 1966, S. 1-404, hier S. 169 f.

[115] B. BUSHART, *Fuggerkapelle*, S. 168.

[116] FA 81.3; vgl. B. SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende*, Tl. 3, II, 1.

Die angestrebte Gabentauschbeziehung zwischen dem Stifter und den von ihm vorgesehenen Empfängern, in der spirituelle Leistungen im Austausch für materielle erbracht werden sollten, war also nie zustanden gekommen. Die für den Memorialdienst vorgesehenen Stiftungserträge behielten Jakob Fuggers Erben deshalb ein. Sie verwendeten sie bis 1548 auch nicht, um andernorts die Memorialgottesdienste feiern zu lassen, wie es der Stiftungsbrief von 1521 und das Testament von 1525 vorgesehen hatten. Stattdessen wurden die Stiftungserträge angespart[117]. Auch Jakob Fuggers sterbliche Überreste blieben in der Gruft unterhalb der Kapelle bei St. Anna und wurden nicht, wie er es sich Clemens Sender zufolge gewünscht haben soll, an einen anderen Ort transloziert[118].

Die organisatorische Einheit von Grabmal und Gebetsgedenken und damit von liturgischer und profaner Memoria war mit der Reformation also zerbrochen und wurde auch nicht wiederhergestellt, als nach 1548 der katholische Kultus in Augsburg wieder zugelassen wurde. Mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 wurde die ehemalige Klosterkirche von St. Anna endgültig evangelische Pfarrkirche und bereits am 7. März 1555 zogen Hans Jakob und Markus Fugger die Konsequenz aus dieser sich abzeichnenden Entwicklung und transferierten das liturgische Gedächtnis ihrer Vorfahren in jene Fuggersche Grabkapelle bei den Dominikanern, die ursprünglich als Grablege für die Frauen vorgesehen war[119]. Die Trennung von Stiftergrab und liturgischer Stiftermemoria war endgültig vollzogen[120]. Gescheitert war damit schließlich und endlich auch das Konzept der Repräsentation des Handelsgeschlechts der Fugger, das in der Kapelle bei St. Anna den Angehörigen des Hauses Fugger von der Lilie während der Memorialfeiern für die Stifter vor Augen geführt werden sollte. Es war damals allerdings auch schon obsolet geworden. Anton Fugger hatte die Zukunft der Fugger von der Lilie seit den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts nicht mehr im Handel, sondern in der landsässigen Grundherrnexistenz gesehen und diese 1548 durch einen Fideikommiß zu sichern versucht[121]. Zu diesem Zeitpunkt hatte er für sich und seine Nachkommen auch bereits eine

[117] *Ibidem*, II, 3.

[118] N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Spätgotik*, S. 158.

[119] Vgl. hierzu ausführlich B. SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende*, T. 3, III.

[120] Vgl. hierzu allgemein M. BORGOLTE, *Das Grab in der Topographie der Erinnerung*.

[121] B. SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende*, Tl. 3, I, S. 3, b.; vgl. G. SIMNACHER, *Darstellung*, S. 71 f.; G. Frh. VON PÖLNITZ - H. KELLENBENZ, *Anton Fugger*, Bd. 3/2 (Studien zur Fuggergeschichte, 29), Tübingen 1986, S. 355.

Grablege in der Pfarrkirche St. Markus in Babenhausen, die baulich mit seinem dortigen Schloß verbunden war, anlegen lassen. Hier sollten Anton Fugger, seine Ehefrau und seine Kinder Anna, Hieronymus und Jakob ihre letzte Ruhestätte finden[122].

[122] N. Lieb, *Die Fugger und die Kunst im Zeitalter der Hohen Renaissance*, S. 257.

# Das Gedenkbuch von San Salvatore in Brescia

## Ein Memorialzeugnis aus dem karolingischen Italien

von *Uwe Ludwig*

Unter den frühmittelalterlichen Zeugnissen liturgischen Gebetsgedenkens nehmen die sogenannten «Libri vitae» oder «Libri memoriales» unbestritten eine herausragende Stellung ein[1]. Zwar sind aus dem 8. und 9. Jahrhundert nicht einmal zehn Repräsentanten dieser Quellengattung erhalten geblieben, aber dennoch kommt ihnen im Rahmen des karolingerzeitlichen Gedenkwesens die Funktion einer Leitüberlieferung zu. In diesen Codices mit ihren in die Tausende gehenden Nameneinträgen findet jene entscheidend von der angelsächsischen Mission geförderte und wesentlich vom Mönchtum getragene Verbrüderungsbewegung ihren Niederschlag, die Karl Schmid als «Kehrseite» des Integrationsprozesses und der politischen Machtentfaltung des Karolingerreiches bezeichnet hat[2].

Dem Bestreben, durch die Einschreibung des Namens in eigens dafür angefertigte Handschriften an den Früchten des Gebetsgedenkens teilzu-

[1] A. Ebner, *Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen bis zum Ausgange des karolingischen Zeitalters. Eine kirchengeschichtliche Studie*, Regensburg - New York - Cincinnati OH 1890, hier S. 92 ff.; K. Schmid - J. Wollasch, *Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters*, in «Frühmittelalterliche Studien», 1, 1967, S. 365-405, S. 366 ff.; dies., *Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters*, in «Frühmittelalterliche Studien», 9, 1975, S. 1-48, hier S. 13 ff.

[2] K. Schmid - O.G. Oexle, *Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny*, in «Francia», 2, 1974, S. 71-122, hier S. 94 f.; K. Schmid, *Das liturgische Gebetsgedenken in seiner historischen Relevanz am Beispiel der Verbrüderungsbewegung des früheren Mittelalters*, in «Freiburger Diözesan-Archiv», 99, 1979, S. 20-44, wiederabgedruckt in ders., *Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge. Festgabe zu seinem sechzigsten Geburtstag*, Sigmaringen 1983, S. 620-644, hier S. 636, 639 und 642; ders., *Mönchtum und Verbrüderung*, in R. Kottje - H. Maurer (Hrsg.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert* (Vorträge und Forschungen, 38), Sigmaringen 1989, S. 117-146, hier S. 138, 139 und 142. Vgl. auch ders., *Zur Ablösung der Langobardenherrschaft durch die Franken*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 52, 1972, S. 1-36, wiederabgedruckt in ders., *Gebetsgedenken*, S. 268-304, hier S. 298 ff.

haben, lag die Anschauung zugrunde, daß das irdische «Buch des Lebens», das während des Meßopfers auf dem Altar lag, Abbild des himmlischen Lebensbuches sei, in das man durch den Vollzug des liturgischen Gedenkens aufgenommen zu werden hoffte[3]. In diesem Sinne wurde nach einem im Salzburger Verbrüderungsbuch enthaltenen Gebet die Bitte an den Herrn gerichtet, die Verstorbenen, «quorum nomina scripta sunt in libro vitae et supra sanctum altare sunt posita, ... in libro viventium» aufzeichnen zu lassen, damit sie die Sündenvergebung erlangten[4].

Die zitierte Oration, deren zentrale Bedeutung für die Gebetsverbrüderung des frühen Mittelalters Arnold Angenendt hervorgehoben hat[5], gibt gleichzeitig zu erkennen, daß an die Stelle der individuellen Kommemoration durch Namenrezitation das summarische Gedenken getreten war, das unter Verweis auf die dem Liber vitae anvertrauten und auf den Altar gelegten Namen erfolgte[6]. Der Wandel in der Praxis der liturgischen Memoria kann als Konsequenz der steigenden Nachfrage nach Gebetsleistungen gewertet werden, wie er umgekehrt auch die zum Zwecke des Gedenkens vorgenommenen Nameneinschreibungen weiter anschwellen ließ. Der Übergang nämlich von der individuellen Namennennung zur kollektiven Erwähnung der Gott anempfohlenen Lebenden und Verstorbenen machte

3 Vgl. L. KOEP, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache* (Theophaneia, 8), Bonn 1952, S. 100 ff. und 113 ff.; A. ANGENENDT, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (Hrsg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), München 1984, S. 79-199, hier S. 193 ff.

4 K. FORSTNER, *Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift A 1 aus dem Archiv von St. Peter in Salzburg* (Codices Selecti, 51), Graz 1974, S. 28. Vgl. K. SCHMID, *Probleme der Erschließung des Salzburger Verbrüderungsbuches*, in E. ZWINK (Hrsg.), *Frühes Mönchtum in Salzburg* (Salzburg Diskussionen, 4), Salzburg 1983, S. 175-196, hier S. 178.

5 A. ANGENENDT, *Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmesse*, in «Frühmittelalterliche Studien», 17, 1983, S. 153-221, hier S. 189 ff.; DERS., *Buße und liturgisches Gedenken*, in K. SCHMID (Hrsg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, München - Zürich 1985, S. 39-49. Zu dem liturgiegeschichtlichen Kontext, in den die Oration einzuordnen ist, vgl. neuerdings auch A. ANGENENDT - G. MUSCHIOL, *Die liturgischen Texte*, in *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore/Santa Giulia in Brescia*, hrsg. von D. GEUENICH - U. LUDWIG (MGH, *Libri memoriales et Necrologia*, NS, 4), Hannover 2000, S. 28-55, hier S. 34 ff.

6 A. EBNER, *Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen*, S. 123 ff.; O.G. OEXLE, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, in «Frühmittelalterliche Studien», 10, 1976, S. 70-95, hier S. 77 ff.

die Präsenz der Namen auf dem Altar unentbehrlich und gab damit ihrer schriftlichen Fixierung in auf Dauer angelegten Gedenkaufzeichnungen entscheidenden Auftrieb[7].

Kronzeugnisse dieser Entwicklung sind die Libri vitae der Karolingerzeit, das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg aus dem Jahre 784[8], das ältere St. Galler Gedenkbuch, das zwischen 810 und 815 entstand[9], der zur Zeit Ludwigs des Frommen angefertigte Liber viventium des churrätischen Klosters Pfäfers[10], der Liber memorialis der Frauenkommunität von Remiremont in den Vogesen, der 820/21 angelegt und vierzig Jahre umgestaltet wurde[11], das Reichenauer Verbrüderungsbuch von

[7] Vgl. K. SCHMID, *Mönchtum und Verbrüderung*, S. 127 f.

[8] K. FORSTNER, *Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg*. Siehe dazu K. SCHMID, *Probleme der Erschließung*.

[9] K. SCHMID, *Versuch einer Rekonstruktion der St. Galler Verbrüderungsbücher des 9. Jahrhunderts*, in M. BORGOLTE - D. GEUENICH - K. SCHMID (Hrsg.), *Subsidia Sangallensia I. Materialien und Untersuchungen zu den Verbrüderungsbüchern und zu den älteren Urkunden des Stiftsarchivs St. Gallen* (St. Galler Kultur und Geschichte, 16), St. Gallen 1986, S. 81-283, hier S. 83-145. Vgl. dazu K. SCHMID, *Das ältere und das neuentdeckte jüngere St. Galler Verbrüderungsbuch, ibidem*, S. 15-38; DERS., *Auf dem Weg zur Wiederentdeckung der alten Ordnung des St. Galler Verbrüderungsbuches. Über eine Straßburger Namengruppe*, in O. P. CLAVADETSCHER - H. MAURER - St. SONDEREGGER (Hrsg.), *Florilegium Sangallense. Festschrift für Johannes Duft zum 65. Geburtstag*, St. Gallen - Sigmaringen 1980, S. 213-241; K. SCHMID, *Zur historischen Bestimmung des ältesten Eintrags im St. Galler Verbrüderungsbuch*, in *Alemannica. Landeskundliche Beiträge. Festschrift für Bruno Boesch* (Alemannisches Jahrbuch, 1973/75), Bühl 1976, S. 500-532, wiederabgedruckt in DERS., *Gebetsgedenken*, S. 481-513.

[10] *Liber Viventium Fabariensis* (Stiftsarchiv St. Gallen, Fonds Pfäfers, Codex 1), I: *Faksimile-Edition*, hrsg. von A. BRUCKNER - H.R. SENNHAUSER - F. PERRET, Basel 1973. Dazu D. GEUENICH, *Die ältere Geschichte von Pfäfers im Spiegel der Mönchslisten des Liber Viventium Fabariensis*, in «Frühmittelalterliche Studien», 9, 1975, S. 226-252; K. SCHMID, *Von Hunfrid zu Burkard: Bemerkungen zur rätischen Geschichte aus der Sicht von Gedenkbucheinträgen*, in U. BRUNOLD - L. DEPLAZES (Hrsg.), *Geschichte und Kultur Churrätiens. Festschrift für Pater Iso Müller OSB zu seinem 85. Geburtstag*, Disentis 1986, S. 181-209.

[11] *Liber Memorialis von Remiremont*, hrsg. von E. HLAWITSCHKA - K. SCHMID - G. TELLENBACH (MGH, *Libri Memoriales*, 1) Dublin - Zürich 1970. Vgl. dazu F.-J. JAKOBI, *Der Liber Memorialis und die Klostergeschichte von Remiremont. Neue Wege der Erschließung und Auswertung der frühmittelalterlichen Gedenk-Aufzeichnungen einer geistlichen Frauengemeinschaft*, Habilitation Münster, 1983; DERS., *Diptychen als frühe Form der Gedenk-Aufzeichnungen. Zum 'Herrscher-Diptychon' im Liber Memorialis von Remiremont*, in «Frühmittelalterliche Studien», 20, 1986, S. 186-212; K. SCHMID, *Auf dem Weg zur Erschließung des Gedenkbuchs von Remiremont*, in K.R. SCHNITH - R. PAULER (Hrsg.), *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag* (Münchener Historische Studien, Abteilung Mittelalterliche Geschichte, 5), Kallmünz 1993, S. 59-96.

824/25[12], der Memorial- und Liturgiecodex der Abtei San Salvatore/Santa Giulia in Brescia, dessen Anlage in das Jahr 856 fällt[13], und das jüngere St. Galler Gedenkbuch, dessen Datierung in die Zeit um 890 wohl rund zweieinhalb Jahrzehnte zu spät angesetzt ist[14]. Auf den folgenden Seiten soll der Versuch unternommen werden, den Stellenwert, der dem Liber vitae des königlichen Frauenklosters San Salvatore unter den Memorialzeugnissen aus dem frühmittelalterlichen Italien und zugleich unter den Gedenkbüchern der Karolingerzeit zukommt, in Grundzügen näher zu bestimmen.

Es ist schon darauf aufmerksam gemacht worden, daß das Regnum Italiae im frühen Mittelalter weit weniger Libri vitae hervorgebracht hat als der Raum nördlich der Alpen und daß es zudem die Rolle des Nachzüglers

[12] *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*, hrsg. von J. AUTENRIETH - D. GEUENICH - K. SCHMID (MGH, *Libri memoriales et Necrologia*, NS, 1), München 1979. Vgl. dazu K. SCHMID, *Wege zur Erschließung des Verbrüderungsbuches*, *ibidem*, S. LX-CI; DERS., *Bemerkungen zur Anlage des Reichenauer Verbrüderungsbuches. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der 'Visio Wettini'*, in K. ELM - E. GÖNNER - E. HILLENBRAND (Hrsg.), *Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für Otto Herding zum 65. Geburtstag* (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B. Forschungen, 92), Stuttgart 1977, S. 24-41, wiederabgedruckt in K. SCHMID, *Gebetsgedenken*, S. 514-531.

[13] *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore/Santa Giulia in Brescia*; vgl. dazu U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, *ibidem*, S. 56-88.

[14] K. SCHMID, *Versuch einer Rekonstruktion*, S. 146-276. Für eine Entstehung des jüngeren Liber vitae «in den letzten fünfzehn Jahren des 9. Jahrhunderts» hat sich K. SCHMID, *Das ältere und das neuentdeckte jüngere St. Galler Verbrüderungsbuch*, S. 34 f. ausgesprochen. Vgl. DERS., *Zum Quellenwert der Verbrüderungsbücher von St. Gallen und Reichenau*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 42, 1985, S. 345-389, hier S. 349, wo vom «endenden 9. Jahrhundert» die Rede ist. Ähnlich die Auffassung von G. ALTHOFF, *Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert* (MGH, *Schriften*, 37), Hannover 1992, S. 43, der eine Entstehung «um 890, also wohl unter Abtbischof Salomon III.», annimmt. Dagegen tritt D. GEUENICH, *Die Sankt Galler Gebetsverbrüderungen*, in W. VOGLER (Hrsg.), *Die Kultur der Abtei Sankt Gallen*, Zürich 1990, S. 29-38, hier S. 32, für eine Datierung des jüngeren Gedenkbuchs «rund ein halbes Jahrhundert nach der Anlage des (älteren) Verbrüderungsbuches», mithin in die 60er Jahre des 9. Jahrhunderts, ein. Die Frage des Anlagezeitpunktes des jüngeren St. Galler Verbrüderungsbuches bedürfte einer eingehenden Untersuchung. Zu den aus dem Frankenreich überlieferten Gedenkbüchern tritt auf den britischen Inseln der um 840 angelegte Liber Vitae von Durham hinzu: *Liber Vitae Ecclesiae Dunelmensis nec non Obituaria duo ejusdem Ecclesiae*, hrsg. von J. STEVENSON (Publications of the Surtees Society), Durham 1841; H. SWEET, *The Oldest English Texts* (Early English Text Society, 83), London 1885, S. 153-166. Vgl. dazu J. GERCHOW, *Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen. Mit einem Katalog der libri vitae und Necrologien* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 20), Berlin - New York 1988, S. 109 ff. An der Universität Durham wird unter Federführung von David Rollason eine Neuedition des Gedenkbuches vorbereitet.

spielte[15]. Dem Gedenkbuch der Brescianer Nonnen aus der Mitte des 9. Jahrhunderts läßt sich allenfalls noch das sogenannte «Evangeliar von Cividale» zur Seite stellen, in das vor allem in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts eine Vielzahl von Nameneinträgen aufgenommen wurde[16]. Diese um die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert entstandene Handschrift[17] ist freilich nicht als Liber vitae angelegt, sondern zu einem späteren Zeitpunkt als solcher benutzt worden[18]. Dagegen ist der Brescianer Codex, obwohl er auch liturgische Texte, insbesondere Sakramentarteile in sich schließt[19], von Anfang an als Gedenkbuch zur Kommemoration von Lebenden und Verstorbenen konzipiert und verwendet worden[20].

Die Frage nach dem Grund für dieses Zurücktreten Italiens, wo die Libri vitae erst im hohen Mittelalter unter ganz anderen Voraussetzungen ihre Blütezeit erleben[21], ist nicht leicht zu beantworten. Gewiß ist mit der Möglichkeit des Überlieferungsverlusts zu rechnen, doch scheint die auffällige Konzentration der Gedenkbücher im alemannisch-rätischen Raum die

15 K. SCHMID, *Bemerkungen zur mittelalterlichen Memorialüberlieferung im Blick auf Italien*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Bd. 2, Spoleto 1994, S. 767-785, hier S. 770.

16 U. LUDWIG, *Transalpine Beziehungen der Karolingerzeit im Spiegel der Gedenküberlieferung. Prosopographische und sozialgeschichtliche Studien unter besonderer Berücksichtigung des Liber vitae von San Salvatore in Brescia und des Evangeliars von Cividale* (MGH, *Studien und Texte*, 25) Hannover 1999, S. 174-236 und 245-277 (Wiedergabe der Memorialeinträge); DERS., *Viaggiatori nel Friuli altomedievale: La testimonianza dell'Evangeliario di Cividale*, in S. BLASON SCAREL (Hrsg.), *Cammina, cammina ... Dalla via dell'ambra alla via della fede*, Marano 2000, S. 219-222.

17 Vgl. jetzt den Tagungsband G. BRUNETTIN (Hrsg.), *Il Vangelo dei principi. La riscoperta di un testo mitico tra Aquileia, Praga e Venezia*, Udine 2001, mit den Beiträgen von C. SCALON, *Il Codex Forojuliensis e la sua storia*, S. 13-28, sowie U. LUDWIG, *Osservazioni sulle note commemorative nell'Evangeliario di Cividale*, S. 34-53.

18 A. EBNER, *Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen*, S. 106 ff., bezeichnet das Evangeliar von Cividale wie auch jene Sakramentarhandschriften, die als Gedenkbücher in Gebrauch waren, als «unregelmäßige» Libri vitae.

19 A. ANGENENDT - G. MUSCHIOL, *Die liturgischen Texte*.

20 A. EBNER, *Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen*, S. 110, weist der Brescianer Handschrift eine Mittelstellung zwischen den «unregelmäßigen» und den als erweiterte Diptychen angelegten Libri vitae zu. Zur Einheitlichkeit der Gedenkbuchanlage, siehe J. VEZIN, *Beschreibung des Codex und des Einbandes*, in *Der Memorial- und Liturgiecodex*, S. 20-27; K. SCHMID, *Der Codex als Zeugnis der liturgischen und historischen Memoria einer königlichen Frauenabtei*, *ibidem*, S. 3-19, hier S. 14 f.

21 Vgl. dazu Th. FRANK, *Studien zu italienischen Memorialzeugnissen des XI. und XII. Jahrhunderts* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 21), Berlin - New York 1991.

Urteilsmaßstäbe erheblich zu verzerren. Wenn der Komplex der Memorialcodices von St. Gallen, Pfäfers und Reichenau in seiner Singularität erkannt ist, so wird die Beobachtung, daß aus dem Süden und Westen des Karolingerreiches nur zwei eigenständige Libri vitae überliefert sind, nämlich die von San Salvatore und von Remiremont, weit weniger überraschen[22]. Die Feststellung, daß es sich in beiden Fällen um Gedenkbücher königlicher Frauenklöster handelt, erhält vor diesem Hintergrund ihr besonderes Gewicht[23].

Eine prominente Rolle spielt Italien hingegen auf dem Felde der inschriftlichen Gedenküberlieferung. Die spätantik-frühchristlichen Mosaikpavimente mit ihren Epigraphen aus dem norditalienisch-istrischen Raum, der alten Regio Decima, hat jüngst Alfons Zettler zusammengestellt und unter dem Aspekt der liturgischen Memoria untersucht[24]. Zeugnisse inschriftlicher Memoria sind auch die Namenaufzeichnungen des frühen Mittelalters an Wänden und Säulen von Kirchenbauten[25]: Hierher gehören die nekrologischen Einritzungen in der Eufrasianischen Basilika zu Parenzo[26] und auf den Säulen der Kirche SS. Felice und Fortunato in Vicenza[27], die Grafitti auf der Apsiswand von Santa Maria foris portas in Castelseprio[28], die Inschrif-

[22] K. SCHMID, *Mönchtum und Verbrüderung*, S. 138 Anm. 115; DERS., *Zeugnisse der Memorialüberlieferung aus der Zeit Ludwigs des Frommen*, in P. GODMAN - R. COLLINS (Hrsg.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford 1990, S. 509-522, hier S. 514.

[23] *Ibidem*, S. 509 ff.; K. SCHMID, *Der Codex als Zeugnis*, S. 12 ff.

[24] A. ZETTLER, *Offerenteninschriften auf den frühchristlichen Mosaikfußböden Venetiens und Istriens* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 26), Berlin - New York 2001.

[25] Vgl. O.G. OEXLE, *Memoria und Memorialüberlieferung*, S. 74 f.; K. SCHMID, *Bemerkungen zur mittelalterlichen Memorialüberlieferung*, S. 773 ff.; A. ZETTLER, *Offerenteninschriften*, S. 162 f.

[26] *Inscriptiones Italiae*, Bd. 10: *Regio X*, II: *Parentium*, hrsg. von A. DEGRASSI, Rom 1934, S. 45-56, Nr. 95-182; P. RUGO, *Le iscrizioni dei sec. VI - VII - VIII esistenti in Italia*, Bd. 2: *Venezia e Istria*, Cittadella 1975, S. 68-96, Nr. 91-139.

[27] P. RUGO, *Le iscrizioni dei secoli VI-VII-VIII esistenti in Italia*, Bd. 1: *Austria longobarda*, Cittadella 1974, S. 29-31, Nr. 19-21; M.P. BILLANOVICH, *Appunti di agiografia aquileiese*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 30, 1976, S. 5-24, hier S. 23 f. mit Tafel II; A. PREVITALI, *Le sculture altomedievali*, in *La basilica dei Santi Felice e Fortunato*, Bd. 2, Vicenza 1980, S. 385-404; S. LUSUARDI SIENA, *Vicenza*, in A. CASTAGNETTI - G. M. VARANINI (Hrsg.), *Il Veneto nel medioevo. Dalla »Venetia» alla Marca Veronese*, Bd. 2, Verona 1989, S. 188-217, hier S. 201 ff. mit Abb. 1-3.

[28] G.P. BOGNETTI, *Castelseprio. Historisch-kunstgeschichtlicher Führer*, Vicenza 1968², S. 58 ff.

ten in San Michele auf dem Gargano[29] sowie die Nameneinritzungen in der «basilichetta» der Commodilla-Katakombe an der Via Ostiense[30]. Zu nennen ist ferner der Marmorkalender aus Neapel, auf dem für über 20 Bischöfe der Stadt das Datum der *depositio* vermerkt ist[31]. Umstritten und bereits seit dem 18. Jahrhundert Gegenstand heftiger Kontroversen sind die vermeintlichen Nameneinritzungen auf dem Schrein der hll. Firmus und Rusticus in der ihnen geweihten Kirche in Verona[32].

Die frühmittelalterliche Gedenküberlieferung Italiens ist somit ganz wesentlich durch inschriftliche Formen der Aufzeichnung geprägt, die, am Orte der liturgischen Handlungen selbst angebracht, eine dauerhafte Memoria gewährleisten sollten. Ob sich aus diesen bis in die Spätantike zurückreichenden Traditionen jedoch der eher bescheidene Beitrag Italiens zur handschriftlichen Hinterlassenschaft auf dem Gebiet des Gedenkwesens erklären läßt, bleibt noch genauer zu prüfen.

29 C. CARLETTI, *Iscrizioni murali*, in C. CARLETTI - G. OTRANTO (Hrsg.), *Il Santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Langobardia meridionale. Atti del Convegno tenuto a Monte Sant'Angelo il 9-10 dicembre 1978* (Vetera Christianorum. Scavi e ricerche, 2), Bari 1980, S. 7-158 und Tafeln I-XXI; M.G. ARCAMONE, *Antroponimia altomedievale nelle iscrizioni murali, ibidem*, S. 255-317; C.A. MASTRELLI, *Le iscrizioni runiche, ibidem*, S. 319-335; M.G. ARCAMONE, *Le iscrizioni runiche di Monte Sant'Angelo sul Gargano*, in E. DE SANTIS (Hrsg.), *Puglia paleocristiana e altomedievale*, Bd. 4, Bari 1984, S. 107-122; G. OTRANTO, *Il Regnum longobardo e il santuario micaelico del Gargano: note di epigrafia e storia*, in «Vetera Christianorum», 22, 1985, S. 165-180; C. CARLETTI, *Il Santuario tra archeologia ed epigrafia*, in G. OTRANTO - C. CARLETTI, *Il Santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1990, S. 77-117, hier S. 91 ff.

30 *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, hrsg. von G.B. DE ROSSI - A. SILVAGNI, Nova Series II: *Coemeteria in viis Cornelia, Aurelia, Portuensi et Ostiensi*, Roma 1935, S. 369, Nr. 6449; C. CARLETTI, *I Graffiti sull'affresco di S. Luca nel cimitero di Commodilla. Addenda et corrigenda*, in «Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», 57, 1984-1985, S. 129-143; DERS., *Il Santuario dei Santi Felice e Adautto e la Catacomba di Commodilla*, in J. G. DECKERS - G. MIETKE - A. WEILAND, *Die Katakombe «Commodilla». Repertorium der Malereien*, Textband (Roma Sotterranea Cristiana, 10), Città del Vaticano 1994, S. 3-27, hier S. 21 ff.

31 H. ACHELIS, *Der Marmorkalender in Neapel*, Leipzig 1929; A. EHRHARD, *Der Marmorkalender in Neapel*, in «Rivista di archeologia cristiana», 11, 1934, S. 119-150; D. MALLARDO, *Il calendario marmoreo di Napoli*, in »Ephemerides Liturgicae», 58, 1944, S. 155-177; 59, 1945, S. 233-294; 60, 1946, S. 217-292.

32 D. VALLARSI, *Sacre antiche iscrizioni segnate a cesello sopra la cassa di piombo contenente i sacri corpi de' ss. Martiri Fermo e Rustico*, Verona 1759; DERS., *La realtà e la lettura delle sacre antiche iscrizioni nella cassa di piombo contenente le reliquie di più santi martiri e principalmente dei SS. Fermo e Rustico*, Verona 1763; L. BILLO, *Le iscrizioni veronesi dell'Alto Medioevo*, in «Archivio Veneto», 64, 1934, S. 1-122, hier S. 28 ff.

Nekrologien haben sich in Italien erst aus dem hohen Mittelalter erhalten[33]. Hinzuweisen ist aber auf die nekrologischen Einträge im sogenannten «orazionale di Pacifico» in der Kapitelsbibliothek von Verona[34], die bislang nur wenig Beachtung gefunden haben. Das Kollektar von der Hand des Veroneser Archidiakons Pacificus, ein hervorragendes Zeugnis der kalligraphischen Schule von Verona[35], enthält ein *martyrologium contractum*, das vor dem Jahre 810 niedergeschrieben wurde[36]. An den Seitenrändern dieses – nur noch zu zwei Dritteln erhaltenen – Martyrologs wurden in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts die Namen von mehr als hundert Personen zu ihren jeweiligen Todestagen notiert[37]. Es handelt sich dabei zum größeren Teil um Angehörige des Veroneser Domklerus, doch werden auch Laien männlichen und weiblichen Geschlechts erwähnt[38]. Zu den frühesten nekrologischen Zusätzen zählt ein Eintrag zum 8. Juli, der den Tod König Pippins von Italien († 8. Juli 810) festhält, eine Notiz, die zugleich als terminus ante quem für die Erstellung des Martyrologs anzusehen ist[39].

[33] Vgl. dazu die Überblicksdarstellungen bei F. NEISKE, *Das ältere Necrolog des Klosters S. Savino in Piacenza. Edition und Untersuchung der Anlage* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 36), München 1979, S. 1 ff.; Th. FRANK, *Studien zu italienischen Memorialzeugnissen*, S. 4 ff. Allgemein zu den Memorialquellen Süditaliens siehe C.D. FONSECA (Hrsg.), *La tradizione commemorativa nel Mezzogiorno medioevale: ricerche e problemi*, Atti del Seminario internazionale di studio, Lecce 1982, Galatina 1984.

[34] Verona, Biblioteca Capitolare, CVI.

[35] K. GAMBER, *Codices Liturgici Latini Antiquiores* (Spicilegii Friburgensis Subsidia, 1), Freiburg CH 1963, S. 270, Nr. 1503; T. VENTURINI, *Ricerche paleografiche intorno all' Arcidiacono Pacifico di Verona*, Verona 1929, S. 77 f., besonders S. 88 ff.; V. LAZZARINI, *Scuola calligrafica veronese del secolo IX*, in DERS., *Scritti di paleografia e diplomatica*, Venezia 1938, S. 19-46, S. 16 ff.; G.G. MEERSSEMAN - E. ADDA - J. DESHUSSES (Hrsg.), *L'Orazionale dell'Arcidiacono Pacifico e il carpsum del cantore Stefano. Studi e testi sulla liturgia del duomo di Verona dal IX all'XI sec.* (Spicilegium Friburgense, 21), Freiburg CH 1974. Zur Person des Pacificus, vgl. C. LA ROCCA, *Pacifico di Verona. Il passato carolingio nella costruzione della memoria urbana* (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Nuovi Studi Storici, 31), Roma 1995.

[36] T. VENTURINI, *Ricerche paleografiche*, S. 92; G.G. MEERSSEMAN - E. ADDA - J. DESHUSSES (Hrsg.), *L'Orazionale*, S. 14 ff.

[37] Eine vollständige Edition der Nameneinträge liegt bislang nicht vor. Vgl. V. LAZZARINI, *Scuola calligrafica*, S. 17 ff.; T. VENTURINI, *Ricerche paleografiche*, S. 91 ff.; G.G. MEERSSEMAN - E. ADDA - J. DESHUSSES (Hrsg.), *L'Orazionale*, S. 17 Anm. 1.

[38] Siehe dazu die Identifizierungsvorschläge bei V. LAZZARINI, *Scuola calligrafica*, S. 19 f. Auf fol. 7v ist zum 23. November der Tod des Archidiakons Pacificus († 844) notiert, vgl. T. VENTURINI, *Ricerche paleografiche*, S. 93 f.

[39] *Ibidem*, S. 92; G.G. MEERSSEMAN - E. ADDA - J. DESHUSSES (Hrsg.), *L'Orazionale*, S. 16 f.

Das Pacificus-Kollektar ist damit eines der ältesten handschriftlichen Zeugnisse des auf jährliche Erneuerung und Wiederholung zielenden individuellen Totengedenkens, dessen Verwurzelung in der Martyrolog-Lesung es deutlich zu erkennen gibt[40]. Die engen Beziehungen, die unter den mit der Reichenau verbundenen Bischöfen Egino (780-799) und Ratold (799-840) zwischen Verona und der Bodenseeabtei bestanden[41], geben zu der Überlegung Anlaß, inwiefern sich in den nekrologischen Aufzeichnungen des Kollektars und in der damit verbundenen Praxis der Kommemoration Einflüsse aus dem alemannischen Raum, von der Reichenau und aus St. Gallen, niedergeschlagen haben könnten[42]. Die Frage stellt sich erst recht, seitdem eingehende Untersuchungen der Handschrift aufgezeigt haben, daß Pacificus bei der Zusammenstellung der Orationen und Benediktionen offenbar eine Reichenauer Vorlage benutzt hat[43].

Aus den Libri vitae St. Gallens, der Reichenau und von Pfäfers geht hervor, daß auch Italien in die weiträumige Gebetsverbrüderung der Karolingerzeit einbezogen war[44]. Mönchsgemeinschaften wie Monteverdi, Leno, Nonantola, Novalese, Civate und Nonnenkonvente wie San Salvatore/Santa Giulia in Brescia sind in den Gedenkbüchern des alemannisch-rätischen Raums zum Teil durch mehrere Listen vertreten[45]. Daß derartige Verzeichnisse

[40] Zu den Ursprüngen nekrologischer Aufzeichnungen und zum Problem des Zusammenhangs zwischen Kapiteloffizium und Totengedenken, vgl. A. EBNER, *Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen*, S. 130 ff.; O.G. OEXLE, *Memoria*, S. 75 f.; J. WOLLASCH, *Zu den Anfängen liturgischen Gedenkens an Personen und Personengruppen in den Bodenseeklöstern*, in «Freiburger Diözesan-Archiv», 100, 1980, S. 59-78.

[41] K. SCHMID, *Kloster Hirsau und seine Stifter* (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, 9), Freiburg i.Br. 1959, S. 34 f. und 44 ff.; G.G. MEERSSEMAN - E. ADDA - J. DESHUSSES (Hrsg.), *L'Orazionale*, S. 4; E. HLAWITSCHKA, *Egino, Bischof von Verona und Begründer von Reichenau-Niederzell – Eine Bestandsaufnahme*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», NF, 98, 1989, S. 1-31; DERS., Art. *Egino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 42, 1993, S. 353-356; R. RAPPMANN - A. ZETTLER, *Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft und ihr Totengedenken im frühen Mittelalter* (Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland, 5), Sigmaringen 1998, S. 397 f. und 408 f.; W. BERSCHIN - A. ZETTLER, *Egino von Verona. Der Gründer von Reichenau-Niederzell (799)*, (Reichenauer Texte und Bilder, 8) Stuttgart 1999.

[42] Zur frühen nekrologischen Überlieferung der Reichenau und St. Gallens J. WOLLASCH, *Zu den Anfängen*, S. 63 ff. und S. 67 ff.; R. RAPPMANN - A. ZETTLER, *Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft*, S. 281 ff.

[43] G. G. MEERSSEMAN - E. ADDA - J. DESHUSSES (Hrsg.), *L'Orazionale*, S. 43 ff.

[44] Vgl. K. SCHMID, *Zur Ablösung der Langobardenherrschaft durch die Franken*, S. 298 ff.

[45] Zu Monteverdi: U. LUDWIG, *Bemerkungen zu den Mönchslisten von Monteverdi*, in K. SCHMID (Hrsg.), *Vita Walfredi und Kloster Monteverdi. Toskanisches Mönchtum zwischen*

nicht nur zur Versendung an die verbrüderten Klöster abgefaßt, sondern auch in den italienischen Kommunitäten selbst zu Memorialzwecken geführt wurden, zeigt das Beispiel des Klosters Nonantola. Eine Liste der Mönche von Nonantola aus der Zeit des Abtes Petrus (804-824/25) gehört zum Anlagebestand des Reichenauer Verbrüderungsbuches, das um 824/25 entstanden ist[46]. Einige Jahrzehnte später sandten die Nonantolaner ein Doppelblatt mit einem weiteren Mönchsverzeichnis nach St. Gallen, wo die Namen sorgfältig in das jüngere Gedenkbuch übertragen wurden[47]. Glücklicherweise blieb auch die aus Nonantola stammende Originalliste erhalten: Sie wurde zu einem späteren Zeitpunkt in den Codex eingebunden[48]. Aus dem Vergleich der Reichenauer mit der St. Galler Mönchsliste ergibt sich, daß beide als Abschriften derselben Nonantolaner Vorlage anzusehen sind: Die Verbrüderungsbücher der Reichenau und St. Gallens erlauben mit anderen Worten den Schluß auf die Existenz eines in Nonantola aufbewahrten Verzeichnisses der Angehörigen des eigenen Konvents[49]. Dieses Verzeichnis ist ebenso verlorengegangen wie die Listen, die die beiden alemannischen Abteien sicherlich im Gegenzug dem oberitalienischen Bruderkonvent übermittelt haben. Ob hieraus allerdings der Verlust eines Nonantolaner Gedenkbuches zu folgern ist, bleibt höchst ungewiß,

*langobardischer und fränkischer Herrschaft* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 73) Tübingen 1991, S. 122-145. Zu Leno: M. SANDMANN, *Herrscherverzeichnisse als Geschichtsquellen. Studien zur langobardisch-italischen Überlieferung* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 41), München 1984, S. 362-416. Zu Nonantola: K. SCHMID, *Anselm von Nonantola. Olim dux militum – nunc dux monachorum*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 47, 1967, S. 1-122. Zu Novalese: U. LUDWIG, *Die Gedenklisten des Klosters Novalese – Möglichkeiten einer Kritik des Chronicon Novaliciense*, in D. GEUENICH - O.G. OEXLE (Hrsg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 111), Göttingen 1994, S. 32-55. Die Liste des Klosters Civate findet sich unter der Überschrift «Haec sunt nomina fratrum de monasterio Clavades» im Gedenkbuch von Pfäfers: *Liber Viventium Fabariensis*, pag. 120. Zu San Salvatore/Santa Giulia: H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster San Salvatore/Santa Giulia in Brescia im Spiegel seiner Memorialüberlieferung*, in «Frühmittelalterliche Studien», 17, 1983, S. 299-392, hier S. 300 ff. Allgemein zu den Listen italienischer Kommunitäten im Reichenauer Verbrüderungsbuch siehe U. LUDWIG, *Transalpine Beziehungen*, S. 127 ff.

46 *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*, S. 20-23. Vgl. dazu K. SCHMID, *Anselm von Nonantola*, S. 33 ff.

47 K. SCHMID, *Versuch einer Rekonstruktion*, S. 221-228: Jüngeres St. Galler Verbrüderungsbuch (B), fol. 33r-36v. Vgl. dazu K. SCHMID, *Anselm von Nonantola*, S. 56 ff.

48 K. SCHMID, *Versuch einer Rekonstruktion*, S. 141-144. Vgl. *ibidem*, S. 139; DERS., *Anselm von Nonantola*, S. 44 ff.

49 K. SCHMID, *Anselm von Nonantola*, S. 65 ff.; DERS., *Bemerkungen zur mittelalterlichen Memorialüberlieferung*, S. 778.

denn es ist nicht bekannt, in welcher Form der Konvent von Nonantola seinen Liber vitae führte.

Die systematische Erfassung und Eintragung von Namen und Namenlisten in speziell für das Gebetsgedenken geschaffenen Codices dürfte nicht die Regel, sondern die Ausnahme gewesen sein. Viel häufiger sind zur Kommemoration bestimmte Namenaufzeichnungen wohl auf losen Pergamentzetteln und -blättern, wie sie mitunter in Verbrüderungsbücher eingeheftet wurden und deshalb erhalten geblieben sind, gesammelt und aufbewahrt worden[50]. Man kann annehmen, daß diese Namenlisten zu Konvoluten vereinigt als Libri vitae dienten oder auch in Diptychen und liturgische Codices, vor allem in Sakramentare, eingelegt worden sind[51]. Sofern derartige Memorialnotizen nicht fest mit einem liturgischem Buch verbunden wurden – wie dies beispielsweise im Falle des Diptychons im Sacramentarium Udalricianum aus Trient[52] und mit den Verbrüdertenverzeichnissen im Missale von Santa Maria in Albaneta aus dem 11. Jahrhundert geschehen ist[53] – und sofern sie nicht in die jeweilige Handschrift selbst, in Sakramentaren etwa am Rand des *Memento Domine* im Kanon der Messe, eingetragen wurden[54], sind sie in den meisten Fällen verlorengegangen. Nur die wenigsten Kommunitäten waren offensichtlich in der Lage oder empfanden das Bedürfnis, die bisweilen schon zu einer stattlichen Menge

[50] K. SCHMID, *Zum Quellenwert der Verbrüderungsbücher*, S. 376 ff.; DERS., *Bemerkungen zur mittelalterlichen Memorialüberlieferung*, S. 775 f. Nachträglich in Libri vitae eingebundene Pergamentzettel haben sich im St. Galler Verbrüderungsbuch und im Liber memorialis von Remiremont erhalten: K. SCHMID, *Versuch einer Rekonstruktion*, S. 145 und dazu S. 140; *Liber memorialis von Remiremont*, Einlageblätter A-I und S. 150-155.

[51] A. EBNER, *Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen*, S. 97 ff.; K. SCHMID, *Das liturgische Gebetsgedenken in seiner historischen Relevanz*, S. 634 f.

[52] Th. FRANK, *Studien zu italienischen Memorialzeugnissen*, S. 14 ff. Vgl. G. ALTHOFF, *Gebetsgedenken für Teilnehmer an Italienzügen. Ein bisher unbeachtetes Trienter Diptychon*, in «Frühmittelalterliche Studien», 15, 1981, S. 36-67. Dazu H. HOFFMANN, *Anmerkungen zu den Libri Memoriales*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 53, 1997, S. 415-459, hier S. 441 ff.

[53] H. SCHWARZMAIER, *Der Liber Vitae von Subiaco. Die Klöster Farfa und Subiaco in ihrer geistigen und politischen Umwelt während der letzten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 48, 1968, S. 80-147, hier S. 120 ff.; H. DORMEIER, *Monte Cassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert* (MGH, *Schriften*, 27) Stuttgart 1979, S. 135 ff.; Th. FRANK, *Studien zu italienischen Memorialzeugnissen*, S. 95 ff.

[54] A. EBNER, *Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen*, S. 106 f. Als Beispiel aus Italien kann der Memorial- und Liturgiecodex von Brescia dienen. Auf fol. 64r sind am Rande des «*Memento mortuorum*» fünf Namen notiert: *Der Memorial- und Liturgiecodex*, S. 194.

angewachsenen, aus unterschiedlichsten Gedenkvereinbarungen resultierenden Namenlisten in einem für die liturgische Memoria eingerichteten Buch mit einer mehr oder minder planvollen Anlage zusammenzustellen.

Als Musterbeispiel einer gelungenen, auf einer klaren und durchschaubaren Konzeption beruhenden Ordnung der Memorialaufzeichnungen kann das um 824/25 entstandene Reichenauer Verbrüderungsbuch gelten, in dessen Zentrum die in ihrer geographischen Reichweite und quantitativen Dimension einzigartige Klosterverbrüderung steht[55]. Durch *capitula* erschlossen, geht sie dem Wohltätergedenken voraus, das, nach Lebenden und Verstorbenen differenziert, formal in der Tradition der Diptychenmemoria steht. Als Kern der weitgespannten Verbrüderung der Reichenau mit monastischen und geistlichen Gemeinschaften haben Karl Schmid und Otto Gerhard Oexle Namenverzeichnisse westfränkischer, Metzer und Straßburger Provenienz erkannt, die im Zusammenhang mit dem Gebetsbund von Attigny um 762 redigiert und an den Bodensee übermittelt worden sind[56]. Ihnen folgten in den 70er Jahren mehrere Listen aus bayerischen Klöstern, deren Entstehung wohl in den Kontext der Synode von Dingolfing gehört[57]. Und schließlich sind im Anschluß an die Eingliederung des Langobardenreiches in das Frankenreich auch Listen italienischer Kommunitäten auf die Reichenau gelangt, zunächst solche aus Monteverdi und Leno[58]. Aus diesen Beobachtungen aber ist zu folgern, daß sich die Reichenauer Mönche über viele Jahrzehnte hinweg offenbar mit einer mehr oder weniger geordneten Sammlung einzelner Namenverzeichnisse begnügten, ehe sie diese 824/25 in dem neugeschaffenen Liber vitae registrierten[59].

Vor diesem Hintergrund ist eher die Frage angebracht, welches die besonderen Umstände waren, die im konkreten Einzelfall zur Anlage eines Liber vitae führten, war doch damit eine neue, höchst anspruchsvolle Stufe im

[55] Vgl. hierzu und zum Folgenden die in Anm. 12 angegebene Literatur.

[56] K. SCHMID - O.G. OEXLE, *Voraussetzungen und Wirkung*, S. 89 ff.; K. SCHMID, *Mönchtum*, S. 129 f.

[57] K. SCHMID - O.G. OEXLE, *Voraussetzungen und Wirkung*, S. 92 ff.

[58] K. SCHMID, *Zur Ablösung der Langobardenherrschaft durch die Franken*, S. 298 ff.

[59] Vgl. K. SCHMID, *Wege zur Erschließung*, S. LXIII, sowie DERS., *Die Reichenauer Fraternitas und ihre Erforschung*, in R. RAPPMANN - A. ZETTLER, *Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft*, S. 11-34, S. 25, mit der Überlegung, ob der Reichenauer Liber vitae von 824/25 bereits einen Vorgänger gehabt oder ob es eine «vorläufige Aufzeichnung von Namenlisten» gegeben habe. Auch für die rund 1200 von anlegender Hand in das Verbrüderungsbuch eingetragenen Namen verstorbener Wohltäter (*Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*, S. 114 ff.) müssen Vorlagen in Form älterer Namenaufzeichnungen vorhanden gewesen sein.

Prozeß der Verschriftlichung der Memoria erreicht, die mit nicht geringen Anforderungen an die gedenkbuchführende Gemeinschaft verbunden war[60].

Als 856 der Memorial- und Liturgiecodex der von König Desiderius und seiner Gemahlin Ansa ein Jahrhundert zuvor gegründeten Frauenkommunität von San Salvatore in Brescia geschaffen wurde, gehörte zum Anlagebestand neben einem Teilsakramentar und einem Oblationsverzeichnis auch ein Grundstock von rund 2600 Personennamen[61]. Diese Namen sind von einem einzigen Schreiber in einem Zuge aufgezeichnet worden und füllen beinahe den gesamten Memorialteil, die ersten drei für die Eintragung von Namen zweispaltig eingerichteten Lagen der Handschrift. Zweck der Niederschrift war die Aufnahme der erwähnten Personen in die Fürbittgebete der religiösen Frauengemeinschaft, wie sich aus den Meßformularen des anschließenden Teilsakramentars ergibt. Das Gedenken sollte geleistet werden «pro fratribus et sororibus nostris, seu omnibus benefactoribus nostris ..., qui se in nostris orationibus commendaverunt, tam pro vivis quam et solutis debitum mortis ..., quorum nomina super sanctum altare tuum ascripta esse videntur», wie es in der ersten Oration der «Missa pro salute vivorum et mortuorum» heißt[62].

Nur zum geringeren Teil handelt es sich bei den zum Kernbestand des Memorialbuches gehörenden Namenreihen um aktuelle Verzeichnisse, die

[60] Vgl. in diesem Zusammenhang die Darlegungen von K. SCHMID, *Zeugnisse der Memorialüberlieferung*, zur Anlage der Gedenkbücher von Remiremont und Reichenau.

[61] Siehe hierzu und zum Folgenden U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 56 f. Zur Gründung der Brescianer Frauengemeinschaft durch Desiderius und Ansa, siehe H. GRASSHOFF, *Langobardisch-fränkisches Klosterwesen in Italien*, Göttingen 1907, S. 55 ff.; K. VOIGT, *Die königlichen Eigenklöster im Langobardenreiche*, Gotha 1909, S. 20 ff. und 126 ff.; G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo* (Tempi e figure, seconda serie, 31), Roma 1961, S. 118; K. FISCHER DREW, *The Italian Monasteries of Nonantola, San Salvatore and Santa Maria Teodota in the Eigth and Ninth Centuries*, in «Manuscripta», 9, 1965, S. 131-154, hier S. 134 ff.; M. SANDMANN, *Herrscherverzeichnisse als Geschichtsquellen. Studien zur langobardisch-italischen Überlieferung* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 41), München 1984, S. 209 ff.: S.F. WEMPLE, *S. Salvatore/S. Giulia: A Case Study in the Endowment and Patronage of a Major Female Monastery in Northern Italy*, in J. KIRSHNER - S.F. WEMPLE (Hrsg.), *Women of the Medieval World. Essays in Honour of John H. Mundy*, Oxford 1985, S. 85-102, hier S. 85 ff.; G.P. BROGIOLO, *Desiderio e Ansa a Brescia: dalla fondazione del monastero al mito*, in C. BERTELLI - G.P. BROGIOLO (Hrsg.), *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno. Saggi*, Milano 2000, S. 143-155.

[62] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, S. 215. Vgl. dazu A. ANGENENDT - G. MUSCHIOL, *Die liturgischen Texte*, S. 35 ff. Siehe auch oben, bei Anm. 5.

aus Anlaß der Anfertigung des Liber vitae abgefaßt worden sind[63]. Dazu zählen die an den Anfang des Codex gerückten beiden Listen der Abtei San Salvatore: Das Verzeichnis der lebenden Klosterfrauen und die Liste verstorbener Sanktimonialen[64]. Auf fol. 8r führt Kaiser Ludwig II. ein diptychonartiges Verzeichnis bedeutender und einflußreicher weltlicher Würdenträger des Regnum Italiae an, das im Zusammenhang der Anlage des Gedenkbuches entstanden ist und möglicherweise das Zeugnis eines Zusammentreffens Ludwigs mit den Großen seines Reiches in Brescia darstellt[65]. Ebenfalls dem zeitlichen Umkreis der Anlage des Liber vitae sind zwei Klerikerverzeichnisse zuzurechnen: Eine Lebendenliste des Brescianer Klerus, an deren Spitze Erzbischof Angilbert II. von Mailand und Bischof Noting von Brescia neben den Oberhirten von Novara, Bergamo und Cremona genannt werden[66], und ein Totenverzeichnis, das wahrscheinlich ausschließlich Domgeistliche erwähnt und mit den Namen der verstorbenen Brescianer Bischöfe Benedikt, Ansuald, Cunipert, Afrid und Petrus eingeleitet wird[67]. An das Ende des Gedenkbuchgrundstocks ist eine 130 Namen umfassende Konventsliste der Reichenau gestellt, die die unter Abt Folkwin im Inselkloster lebenden Mitglieder der Mönchsgemeinschaft namhaft macht. Auch sie läßt sich als zum Zeitpunkt der Anlage des Liber vitae aktuelles Verzeichnis identifizieren[68].

Den weitaus größten Teil des ursprünglichen Namenbestandes des Gedenkbuches hat der Anlageschreiber jedoch offensichtlich aus älteren Vorlagen

[63] Vgl. hierzu U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 56 ff.

[64] Die Lebendenliste ist in fragmentarischem Zustand überliefert, da ihr Anfangsteil mit dem ersten Blatt der Lage A verlorengegangen ist: *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 5r und S. 142 (5r 1). Vgl. U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 57. Die Verstorbenenliste ist mit der Überschrift «Hec sunt nomina sanctemoniales (!) defunctarum» versehen: *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 6r und S. 143 f. (6r 1). Siehe dazu H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 300 ff.

[65] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 8r und S. 148 (8r 1.1-37). Vgl. dazu U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 63 ff.

[66] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 20r-21r und S. 158 ff. (20r 1.1449 - 21r 1.1613). Vgl. H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 329 ff.; U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 69 f.

[67] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 21r-21v und S. 160 (21r 1.1614 - 21v 1.1669). Vgl. H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 329 ff.

[68] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 26r-27r und S. 165 f. (26r 1.2280 - 27r 1.2409). Der Reichenauer Liste ist die Überschrift «Ordo fratrum Insulanensium sancte Mariae» vorangestellt. Vgl. H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 339 ff.; R. RAPPMANN - A. ZETTLER, *Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft*, S. 154 ff.

übernommen[69]. Die inhaltliche Bestimmung und zeitliche Einordnung der in der Anlageschicht enthaltenen Bestandteile zielt zunächst auf die Feststellung der Gliederungsprinzipien des Liber vitae und auf die Frage, seit wann in San Salvatore Namenaufzeichnungen zum Zwecke der liturgischen Memoria vorgenommen und gesammelt wurden. Bemühungen, die einzelnen Komponenten des Anlagebestandes zu erkennen und in ihrer personellen Zusammensetzung zu entschlüsseln, sind allerdings enge Grenzen gesetzt. Der Schreiber nämlich hat Hunderte von Namen zu einer schier endlosen Kompilation zusammengefügt, ohne daß Zäsuren oder Überschriften irgendwelche Ordnungsprinzipien zu erkennen gäben[70]. Lediglich die Liste der verstorbenen Nonnen von San Salvatore und das Reichenauer Konventsverzeichnis sind mit Überschriften versehen – und gleiches läßt sich auch für die Lebendenliste der Brescianer Klosterfrauen vermuten, deren erste zwei Seiten verlorengegangen sind.

Trotz dieser Schwierigkeiten ist es ansatzweise gelungen, in das Namendickicht des Gedenkbuchgrundstocks einzudringen und daraus ältere Überlieferungseinheiten wenigstens in ihren Umrissen herauszulösen. Soweit sich bei dieser Analyse Personen identifizieren und Namengruppen genauer zuweisen lassen, gelangt man nicht in die Zeit vor den 30er Jahren des 9. Jahrhunderts zurück[71]. Auch wenn damit nicht ausgeschlossen werden kann, daß es schon zu einem früheren Zeitpunkt im Salvatorkloster Memorialaufzeichnungen gab, so scheinen die 30er Jahre im Spiegel der im Liber vitae greifbaren Überlieferung einen Einschnitt zu markieren. Die beiden zum Anlagebestand gehörenden Totenlisten, jene der Nonnen von San Salvatore und jene des Brescianer Domklrus, reichen gleichfalls nur bis in die 30er Jahre zurück[72]. Dem entspricht es, wenn auch das Oblationsverzeichnis, die *Noticia regularis ordinis*, in der die Traditionen der Sanktimonialen durch ihre männlichen Verwandten zusammen-

[69] Siehe hierzu U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 64 ff. und besonders S. 70 ff.

[70] Aus diesem Umstand kann auf die Eigenart der Vorlage zurückgeschlossen werden, in der die Nameneintragungen augenscheinlich ebenfalls nicht nach inhaltlichen Gesichtspunkten gegliedert waren. Vgl. A. EBNER, *Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen*, S. 112 f., mit der ansprechenden Vermutung, die Namen seien aus einem älteren Sakramentar auf Pergamentbögen übertragen worden, um sie der gegen Mitte des 9. Jahrhunderts angefertigten neuen Sakramentarhandschrift voranzustellen.

[71] U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 66 ff., 72 ff. und 84 ff.

[72] *Ibidem*, S. 87. Lediglich die an den Anfang der Klerikerliste gerückte Bischofsreihe (Benedictus, Ansualdus, Cunipertus, Afrid, Petrus) setzt bereits um die Mitte des 8. Jahrhunderts ein. Bischof Benedikt ist von 753 bis 761 nachweisbar: siehe *ibidem*, S. 69.

gestellt sind[73], erst in der Zeit der 837 erstmals bezeugten, von Lothar I. berufenen Äbtissin Amalberga[74] und jedenfalls nicht vor 830 einsetzt[75].

Somit gibt es eine ganze Reihe von Anhaltspunkten, die auf eine Intensivierung und Belebung des Gebetsgedenkens in San Salvatore um oder kurz nach 830 hindeuten, auf eine Ausweitung der Verbrüderungsbeziehungen, die nun eine dauerhafte schriftliche Fixierung fanden und in kopialer Form in der Anlageschicht des Liber vitae von 856 überliefert sind[76]. Es ist nicht zu übersehen, daß dieses deutlich erkennbare Aufleben des Gedenkwesens im Brescianer Frauenkonvent mit dem erzwungenen Rückzug Lothars I. nach Italien zusammenfällt: Nachdem der Kaiser 834 endgültig auf das Regnum südlich der Alpen verwiesen worden war[77], übergab er San Salvatore seiner Gemahlin Irmingard[78], die bis zu ihrem Tode im Jahre 851 Leitung und Nießbrauch der Abtei innehatte[79]. Daß sich Irmingard auch ganz persönlich um die Gebetsleistungen kümmerte, die die ihr anvertraute Kommunität zu erbringen hatte, zeigt eine Bemerkung des Paschasius Ratbertus: Wie er mitteilt, überbrachten Boten der Kaiserin 836 die Nachricht vom Tode Abt Walas von Bobbio mit der Bitte, den Verstorbenen in die Gebete ein-

[73] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 42v-43v und S. 182 f. (42r 1 - 43v 1). Zu diesem Oblationsverzeichnis siehe H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 303 ff.; U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 57 ff.

[74] Amalberga wird zum ersten Mal in einem Diplom Lothars I. vom 15. Dezember 837 erwähnt: *Die Urkunden Lothars I. und Lothars II. (Lotharii I. et Lotharii II. Diplomata)*, hrsg. von Th. SCHIEFFER (MGH, *Die Urkunden der Karolinger*, 3), Berlin - Zürich 1966, Nr. 35, S. 113 ff.

[75] U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 87.

[76] Vgl. bereits K. SCHMID, *Zeugnisse der Memorialüberlieferung*, S. 511 f.; U. LUDWIG, *Il Codice memoriale e liturgico di San Salvatore/Santa Giulia. Brescia e Reichenau*, in G. ANDENNA (Hrsg.), *Culto e storia in Santa Giulia*, Brescia 2001, S. 103-119, hier S. 110.

[77] B. SIMSON, *Jahrbücher des Fränkischen Reiches unter Ludwig dem Frommen*, Bd. 2: *831-840*, Leipzig 1876, S. 113 ff.; L.M. HARTMANN, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, Band 3,1: *Italien und die fränkische Herrschaft*, Gotha 1908, S. 132 ff.; E. HLAWITSCHKA, *Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774-962). Zum Verständnis der fränkischen Königsherrschaft in Italien* (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, 8), Freiburg i.Br. 1960, S. 53 ff.; J. JARNUT, *Ludwig der Fromme, Lothar I. und das Regnum Italiae*, in *Charlemagne's Heir*, S. 349-362, hier S. 357 ff.

[78] B. SIMSON, *Jahrbücher*, S. 118; L.M. HARTMANN, *Geschichte Italiens*, S. 142.

[79] U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 59; J. F. BÖHMER - H. ZIELINSKI, *Regesta Imperii I. Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751-918 (926)*, Bd. 3: *Die Regesten des Regnum Italiae und der burgundischen Regna*, Tl. 1: *Die Karolinger im Regnum Italiae 840-877 (888)*, Köln - Wien 1991, Nr. 79.

zuschließen, nach San Salvatore, fanden die Sanktimonialen jedoch durch eine Vision bereits vom Ableben Walas informiert vor[80]. «Uuala abbas» wird neben weiteren Äbten, die sich in den 830er Jahren nachweisen lassen, auf fol. 28v des Brescianer Liber vitae erwähnt[81].

Die Vermutung, daß die Neuordnung des Gedenkwesens in San Salvatore mit Einflüssen zusammenhängt, die von Norden her wirksam wurden, kann sich noch auf eine weitere Beobachtung stützen: Eben damals, als im Brescianer Frauenkonvent die Verschriftlichung des Gebetsgedenkens in ein neues Stadium trat, schlossen die Nonnen von San Salvatore eine Gebetsvereinbarung mit den Mönchen der Reichenau ab. Zeugnis dieser Verbrüderung ist eine Konventsliste der Brescianer Sanktimonialen, die in den Jahren 829/30 in den Liber vitae des Inselklosters aufgenommen wurde[82]. Man möchte es kaum als Zufall werten, daß 25 Jahre später bei der Einrichtung des Brescianer Codex ein aktuelles Verzeichnis der von Abt Folkwin (849-858) geleiteten Reichenauer Mönchsgemeinschaft unter der Überschrift «Ordo fratrum Insulanensium sancte Mariae» in akzentuierender Weise zum Schlußstein der Gedenkbuchanlage gemacht wurde[83].

Zu keiner anderen monastischen Kommunität haben die Nonnen von San Salvatore nach Ausweis ihres Liber vitae so enge Gedenkbeziehungen unterhalten wie zur Reichenau. Schon kurz nach der Anfertigung des Gedenkbuches ist eine weitere Reichenauer Namenreihe, an deren Anfang wiederum Abt Folkwin begegnet, nach San Salvatore gelangt[84], und auch in der Folgezeit sind immer wieder Namengruppen Reichenauer Provenienz in den Liber vitae eingetragen worden. Vor allem aber verdient es Beach-

80 *Ex vitae Walae abbatis Corbeiensis*, in *Scriptores rerum Sangallensium Annales, cronica et historiae aevi carolini*, hrsg. von G.H. PERTZ u.a. (MGH, *Scriptores in Folio*, 2), Hannover 1829, Neudruck Leipzig 1925, S. 533-569, hier S. 568 f.; E. DÜMMLER, *Radbert's Epitaphium Arsenii*, in «Philosophische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», 1900, 2, S. 1-98, hier S. 97. Vgl. L. WEINRICH, *Wala – Graf, Mönch und Rebell. Die Biographie eines Karolingers* (Historische Studien, 386), Lübeck - Hamburg 1963, S. 88 f.

81 *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 28v und S. 168 (28v 1.40). Zu den übrigen neben Wala erwähnten Äbten siehe U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 84 ff.; DERS., *Il Codice*, S. 108 ff.

82 *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*, pag. 97: «... de monasterio quod vocatur nova». Vgl. hierzu H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 300 ff.

83 Siehe oben, bei Anm. 68.

84 *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 30r und S. 169 (30r 1). Siehe dazu R. RAPPMANN - A. ZETTLER, *Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft*, S. 143 ff.

tung, daß sich Kontakte zwischen der Bodenseeabtei und San Salvatore auch für den Zeitraum zwischen 830 und 856 nachweisen lassen. In den abschriftlich überlieferten Partien des Brescianer Memorial- und Liturgiecodex können mehrere Reichenauer Mönchsgruppen um Abt Walahfrid Strabo[85], um den Reichenauer Bibliothekar Reginbert und um den späteren Mainzer Erzbischof Liutbert, den Erzkapellan Ludwigs des Jüngeren und Karls III., identifiziert werden[86]. Die um 830 geknüpften Beziehungen zwischen der lombardischen Frauenkommunität und dem alemannischen Mönchskonvent sind demnach auch in den 30er und 40er Jahren nicht abgerissen und haben ihren Höhepunkt ganz offensichtlich um die Mitte der 50er Jahre erreicht, als der Brescianer Liber vitae entstand.

Die massive Reichenauer Präsenz im Brescianer Gebetsgedenken legt die Frage nahe, inwieweit in San Salvatore auf die Sammlung und Aufbewahrung von Memorialaufzeichnungen und schließlich auf deren Vereinigung in einem Liber vitae Impulse von der Bodenseeabtei ausgingen. Solche Einflüsse möchte man umso mehr annehmen, als Bischof Rampert von Brescia (824-844), der auf fol. 34v des Liber vitae von San Salvatore mit sechs Reichenauer Mönchen Erwähnung findet[87], und sein Nachfolger Noting (844-858/63), der zur Zeit der Anlage des Gedenkbuches amtierte[88], ihrerseits äußerst enge Beziehungen zum Kloster Reichenau unterhielten[89].

Bildet die Reichenauer Konventsliste unter Abt Folkwin den Abschluß, so das Verzeichnis des Brescianer Klerus[90] den Auftakt zu jenem Teil der

[85] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 60v und S. 192 (60v 1.30-42). Vgl. R. RAPPMANN - A. ZETTLER, *Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft*, S. 135 ff.

[86] Zu diesen Einträgen U. LUDWIG, *Transalpine Beziehungen*, S. 17 ff.; DERS., *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 72 ff. Domnus Liutbertus archiepiscopus kehrt an der Spitze eines Eintrags auf fol. 18r wieder (*Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 18r und S. 157 [18r 2]), der wohl im Zusammenhang des Reichstags von Ravenna Anfang 880 entstanden und Zeugnis eines Treffens zwischen Liutbert von Mainz und Bischof Liutward von Vercelli in Brescia ist: siehe dazu unten, Anm. 151.

[87] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 34v und S. 175 (34v 1). Siehe dazu H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 339 f. Zu diesem Eintrag siehe auch unten, bei Anm. 153 ff.

[88] Sein Name, Notingus episcopus, folgt in der Lebendenliste des Brescianer Klerus auf fol. 20r jenem des Mailänder Erzbischofs Angilbert: *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 20r und S. 158 (20r 1.1450).

[89] H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 335 ff. und 350 f. Die Auffassung, Bischof Noting sei in das Nekrolog des Inselklosters aufgenommen worden, läßt sich allerdings nicht aufrechterhalten, vgl. R. RAPPMANN - A. ZETTLER, *Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft*, S. 405 f.

[90] Siehe oben, bei Anm. 66.

Gedenkbuchanlage, den man als monastische und geistliche Gebetsverbrüderung charakterisieren kann[91]. Auf diesen Seiten nämlich finden sich längere Abschnitte, die entweder ausschließlich Frauen- oder nur Männernamen umfassen, so daß der Schluß gerechtfertigt erscheint, es handele sich um Namenlisten von Kommunitäten, die mit San Salvatore Gebetsabsprachen getroffen hatten. Aufgrund der ungünstigen Überlieferungslage konnten die an dieser Stelle aufgeführten verbrüderten Konvente bislang nicht bestimmt werden, doch legen philologisch-namenkundliche Indizien nahe, daß die Gemeinschaften im Regnum Italiae selbst zu suchen sind[92]. Aus diesen Beobachtungen ist der regionale Horizont der Brescianer Klosterverbrüderung deutlich abzulesen, die auch nicht entfernt die Dimensionen der von Reichenau und St. Gallen eingegangenen zwischenklösterlichen Gedenkbeziehungen[93] erreicht. Die Parallelen zum lothringischen Frauenkloster Remiremont, das gleichfalls nur einige wenige, vornehmlich in Lotharingien selbst gelegene Konvente in die Memoria aufnahm, sind nicht zu verkennen[94].

[91] Vgl. U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 70 und 80 ff.

[92] Namengut und Namenformen sind in diesem Teil des Gedenkbuchgrundstocks wie überhaupt in der gesamten Anlageschicht eindeutig langobardisch-romanisch geprägt. Allgemein zu den langobardischen Personennamen: W. BRUCKNER, *Die Sprache der Langobarden* (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte, 75), Straßburg 1895, Nachdruck Berlin 1969; J. JARNUT, *Prosopographische und sozialgeschichtliche Studien zum Langobardenreich in Italien (568-774)*, (Bonner Historische Forschungen, 38) Bonn 1972; H. EBLING - J. JARNUT - G. KAMPERS, *Nomen et gens. Untersuchungen zu den Führungsschichten des Franken-, Langobarden- und Westgotenreiches im 6. und 7. Jahrhundert*, in «Francia», 8, 1980, S. 687-745; M.G. ARCAMONE, *Antroponimia altomedievale*; DIES., *Die langobardischen Personennamen in Italien: nomen und gens aus der Sicht der linguistischen Analyse*, in D. GEUENICH - W. HAUBRICHS - J. JARNUT (Hrsg.), *Nomen et gens. Zur historischen Aussagekraft frühmittelalterlicher Personennamen* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 16), Berlin - New York 1997, S. 157-175.

[93] Zur Reichenauer Klosterverbrüderung siehe: *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*, Übersichtstabelle zum Verbrüderungsbuch nach S. XL. Zur St. Galler Klosterverbrüderung: K. SCHMID, *Versuch einer Rekonstruktion*, Übersichten S. 88 ff. und 153 ff.

[94] Zu den mit Remiremont verbrüderten Konventen gehören Murbach, Annégray, Inden, Stablo-Malmédy, Lobbes, Prüm, die Reichenau und Säckingen. Während Listen der Kommunitäten von Reichenau und Säckingen erst im 10. Jahrhundert nach Remiremont gelangten, stammen die Verzeichnisse aus Annégray, Inden, Stablo-Malmédy, Lobbes und Prüm aus den Jahren zwischen 862 und 865, also aus der Zeit unmittelbar nach der Erneuerung des Liber memorialis von Remiremont. Vgl. D. GEUENICH, *Frühmittelalterliche Listen geistlicher Gemeinschaften. Versuch einer prosopographischen, sozialgeschichtlichen und sprachhistorischen Erschließung mit Hilfe der EDV*, Habilitation Freiburg i.Br., 1980, S. 82 ff. (Lobbes), 89 ff. (Inden), 105 ff. (Stablo-Malmédy), 108 ff. (Prüm), 448 f. (Annégray). Mit Ausnahme einer kleinen Murbacher Mönchsgruppe, deren Aufzeichnung in die 840er

Nicht also wie im Reichenauer Gedenkbuch die monastische Verbrüderung, sondern die Kommemoration der *amici* und *benefactores* steht im Brescianer Liber vitae im Mittelpunkt[95]. Die Wohltäter und Gönner der Abtei, den Nonnen von San Salvatore verwandtschaftlich und freundschaftlich verbundene Personengruppen folgen im Gedenkbuch unmittelbar auf die Listen des Konvents und bilden auch in quantitativer Hinsicht den Kern des Memorialteils[96]. Dabei hat man im Gegensatz zur Reichenau das Wohltätergedenken nicht nach Lebenden und Verstorbenen und auch nicht nach anderen Ordnungskriterien differenziert[97], sondern die *benefactores* nahtlos und ohne weitere Untergliederung an die Namen des Herrschers, Ludwigs II., und seiner Gefolgsleute angeschlossen.

Auch in Remiremont nahm das Gedenken für die Wohltäter eine zentrale Stellung im Memorialdienst der Klosterfrauen ein. Der erste der beiden in das siebente Regierungsjahr Ludwigs des Frommen (820/21) datierten Konventsbeschlüsse, die in das erneuerte Gedenkbuch von 862/63 übertragen wurden, spricht von den «nomina amicorum seu amicarum», die künftig «in hoc ... memoriali» aufgezeichnet werden sollten, wie dies bereits mit den Namen der früheren und der gegenwärtigen Wohltäter geschehen sei. Sie alle, ob lebend oder verstorben, sollten in den Genuß einer täglich zu lesenden Votivmesse kommen, deren Formular sich unmittelbar an-

Jahre zu datieren ist – F.-J. JAKOBI, *Der Liber Memorialis*, S. 45 f.; U. LUDWIG, *Murbacher Gedenkaufzeichnungen der Karolingerzeit*, in «Alemannisches Jahrbuch», 1991/92, S. 221-298, hier S. 274 f. –, sind vor 862/63 keine religiösen Gemeinschaften in das Gebetsgedenken der Nonnen von Remiremont eingeschlossen worden. Die monastische Gebetsverbrüderung von Remiremont scheint offenbar «einen im Reich Lothars zu suchenden Hintergrund oder gar Anlaß gehabt zu haben», wie K. SCHMID, *Auf dem Weg zur Erschließung*, S. 95, formuliert. Ein Unterschied zu San Salvatore in Brescia besteht wohl insofern, als die (regional begrenzte) Klosterverbrüderung dort in die Zeit vor der Anlage des Gedenkbuches zurückreicht, während ihre Anfänge in Remiremont erst mit der Erneuerung des Liber vitae faßbar werden. Siehe jedoch F.-J. JAKOBI, *Der Liber Memorialis*, S. 134 ff., der Gebetsvereinbarungen zwischen Remiremont auf der einen sowie Inden, Lobbes, Stablo-Malmédy und Prüm auf der anderen Seite bereits für die Jahre um 820 in Erwägung zieht: «Eher als aus der Situation um 860 kann das wohl aus der um 820 und der Einbeziehung Remiremonts in die monastische Reform-Bewegung erklärt werden (S. 136)».

95 U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 64 ff., besonders S. 82 f.

96 Siehe dazu unten, bei Anm. 101 und 102.

97 Im Reichenauer Verbrüderungsbuch sind die «Nomina amicorum viventium» von den «Nomina defunctorum qui presens coenobium sua largitate fundaverunt» getrennt, die «Nomina amicorum viventium» zusätzlich ständisch differenziert: Herrscherfamilie, Bischöfe, Äbte, Priester, Grafen sowie die übrigen Wohltäter (*Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*, pag. 98/99 und 114/115).

schließt[98]. Zu diesen programmatischen Aussagen in Kontrast steht allerdings der merkwürdige Befund, daß außer den Angehörigen der Merowinger- und der Karolingerdynastie, die im «Herrscher-Diptychon» Erwähnung finden[99], nur ein verhältnismäßig kleiner Kreis von Freunden und Gönnern der Nonnengemeinschaft in dem für die Wohltäter vorgesehenen Nekrolog des Gedenkbuches berücksichtigt ist[100].

Dagegen bietet der Liber vitae von San Salvatore ein ganz anderes Bild: Anderthalb Quaternionen des Memorialteils (fol. 8r-19v) sind von dem Schreiber der Gedenkbuchanlage mit Namen gefüllt worden, die sich wohl zum größten Teil auf Freunde und Gönner der Kommunität beziehen[101]. Allein schon die ansehnliche Zahl von 1448 Namen, die der Kompilator auf diesen Seiten zusammengestellt hat, läßt erkennen, welche Bedeutung dem Gebetsdienst für die *benefactores* zukam. Die Identifizierung der in diesem Bereich aufgeführten Personen stößt auf erhebliche Schwierigkeiten, doch spricht alles dafür, daß die weitaus meisten von ihnen innerhalb des Vierteljahrhunderts in die Memoria der Frauengemeinschaft aufgenommen wurden, das der Gedenkbuchanlage von 856 vorausging. Das Namengut weist – ähnlich wie im anschließenden, der «klösterlichen Verbrüderung» gewidmeten Abschnitt (fol. 20r-27v)[102] – die für die Langobardia charakteristischen Eigenheiten auf. Die *benefactores*, die sich der kommemorativen Leistungen der Brescianer Nonnengemeinschaft versicherten, entstammten

98 *Liber Memorialis von Remiremont*, fol. 1v und S. 1. Vgl. hierzu K. SCHMID, *Auf dem Weg zur Erschließung*, S. 71 ff.

99 *Liber Memorialis von Remiremont*, fol. 3v und S. 4. Vgl. hierzu F.-J. JAKOBI, *Diptychen*.

100 *Liber Memorialis von Remiremont*, fol. 43v, 45r-47r und S. 94 ff., 99 ff. Vgl. F.-J. JAKOBI, *Der Liber Memorialis*, S. 139 mit Anm. 174 auf S. 313: «Die Aufzeichnung von Mitgliedern der Herrschersippe wie auch von Freunden und Wohltätern scheint ... auf die Necrolog-Eintragungen einiger weniger herausragender Persönlichkeiten nach ihrem Tod beschränkt gewesen zu sein.» Neben Karl dem Großen, Ludwig dem Frommen und Lothar I., den Kaiserinnen Judith und Irmingard, den Bischöfen Frothar von Toul und Drogo von Metz sowie den Äbten Markward von Prüm und Sigimar von Murbach (siehe hierzu *Liber Memorialis von Remiremont*, S. XIX f.) sind im Nekrolog noch ungefähr 50 bis 60 Frauen- und Männernamen aufgeführt, die nicht zugeordnet werden können. Die Annahme liegt nahe, umfangreichere Aufzeichnungen der *amici* und *benefactores* aus der Zeit vor und nach 820/21 seien bei der Erneuerung des Liber memorialis nicht kopiert worden, vgl. K. SCHMID, *Auf dem Weg zur Erschließung*, S. 73, 78 und 81.

101 Siehe oben, Anm. 95.

102 Wie oben, Anm. 91. Auf diesen Seiten sind vom Schreiber der Anlage insgesamt 967 Namen notiert worden.

offenbar fast ausschließlich dem Regnum Italiae. Nur vereinzelt wie im Falle der Reichenauer Gruppen wird dieses von monotoner Gleichförmigkeit bestimmte Bild durch «auswärtige» Einsprengsel gestört[103].

Wenn sich, wie dargelegt, die Beziehungen zwischen der Reichenau und San Salvatore gerade in den Jahren vor und nach 856 als besonders intensiv erweisen[104], so wird man davon auszugehen haben, daß das Vorbild des Reichenauer Verbrüderungsbuches nicht ohne Einfluß auf die Anlage des Brescianer Liber vitae geblieben ist. Zwar ist die dem Reichenauer Gedenkbuch zugrundeliegende Konzeption nicht mit jener seines Brescianer Gegenstücks zu vergleichen, jedoch dürfte sich das Reichenauer Vorbild wenigstens insofern ausgewirkt haben, als es zu einer Zusammenfassung und Neuordnung bisher verstreut aufbewahrter Memorialnotizen in einem Codex gekommen ist, der auch liturgische Texte und eine Oblationsliste umfaßte.

Diese auf eine Straffung und Intensivierung des Gebetsgedenkens zielende Neustrukturierung der Brescianer Memorialüberlieferung gehört, wie sich aus der Bestimmung der jüngsten Teile des Anlagebestandes und der ältesten *ad hoc*-Eintragungen ergibt, in das Jahr 856[105]. Die Entstehung des Liber vitae von San Salvatore fällt mithin in die Zeit, als Ludwig II. nach dem Tode seines Vaters in die alleinige Verantwortung für die königliche Frauenabtei in Brescia eintrat. In diesem Zusammenhang kommt dem Besuch Ludwigs in San Salvatore im Mai 856 besondere Bedeutung zu[106]. Der Kaiser bestätigte bei dieser Gelegenheit die von Lothar I. getroffenen Verfügungen, die seiner Schwester Gisela auf Lebenszeit die Leitung der Abtei San Salvatore zugestanden, und stellte der Kommunität zwei weitere Privilegien aus[107]. Mit gutem Grund kann vermutet werden, daß der Aufenthalt des Kaisers in der Abtei, die bereits unter Lothar zu einem festen Stützpunkt der Karolingerherrschaft in Italien geworden war, den Anlaß für die Anlage des Gedenkbuches bildete[108]. So erscheint Ludwig II. im Liber vitae an der Spitze der Wohltäter des Klosters und in engem

[103] Siehe oben, mit Anm. 85 und 86.

[104] Siehe oben, mit Anm. 83 und 84.

[105] U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 56 ff.

[106] *Ibidem*, S. 61 und 63 f.

[107] *Die Urkunden Ludwigs II.*, hrsg. von K. WANNER (MGH, *Die Urkunden der Karolinger*, 4), München 1994, Nr. 20-22, S. 104 ff. (856 Mai 14 und 19).

[108] K. SCHMID, *Kloster Hirsau und seine Stifter*, S. 83; U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 63.

Verbund mit den vornehmsten Magnaten des Regnum, die nach Auskunft des Oblationsverzeichnisses dem Kloster Töchter, Schwestern oder Nichten tradiert hatten[109].

Die Oblationsliste («Noticia regularis ordinis»)[110] wird von Kaiser Lothar angeführt, der dem Konvent seine Tochter Gisela übergeben hatte[111]. Da Lothar seiner Gemahlin Irmingard im Jahre 848 den Besitz der Abtei bestätigte und dabei anordnete, Gisela solle nach dem Tode ihrer Mutter in deren Rechte im Kloster eintreten[112], hat man gefolgert, die *Noticia* sei anläßlich der Tradierung Giselas im Jahre 848 zusammengestellt und in den damals angelegten Liturgiecodex eingetragen worden[113]. Der daraus gezogene Schluß, es hätten ursprünglich zwei gesonderte Handschriften existiert, ein Teilsakramentar mit Oblationsverzeichnis und ein eigenständiger Liber vitae, die erst zur Zeit König Berengars I. (888-924) zu einer Einheit verschmolzen worden seien[114], läßt sich jedoch aus codicologischen und inhaltlichen Gründen nicht aufrecht erhalten. Die Oblationsliste in ihrer vorliegenden Form ist sicher erst nach 851 entstanden, als Gisela nach dem Tode Irmingards die Leitung der Abtei übernahm[115]. Und aus dem Vergleich von Konvents- und Oblationsverzeichnis geht hervor, daß die Redaktion der *Noticia* in die Zeit der Gedenkbuchanlage fällt[116]. Damit kann der Nachweis erbracht werden, daß dem Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore eine einheitliche Planung zugrundeliegt, ein Ergebnis, daß durch die Untersuchungen Jean Vezins zu dem aus der Mitte des 9. Jahrhunderts stammenden Einband seine Bestätigung findet[117].

Gerade aber das Oblationsverzeichnis, das innerhalb des Gefüges der Handschrift eine zentrale Stellung einnimmt, vermag auf die Rolle, die San

[109] *Ibidem*, S. 64 ff.

[110] Siehe oben, Anm. 73.

[111] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 42v und S. 182 (42v 1.2/3): «Domnus imperator Lotharius tradidit filiam suam domnam Gislam secundum ordinem sanctae regule».

[112] *Die Urkunden Lothars I. und Lothars II*, Nr. 101, S. 241 f. (848 März 16).

[113] H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 303 und 352.

[114] Diese Ansicht hat Hartmut Becher in seiner Dissertation vertreten: H. BECHER, *Studien zum Liber vitae-Sakramentar von San Salvatore/Santa Giulia mit einer Wiedergabe der Namen*, Phil. Dissertation Freiburg i. Br., 1981, S. 14 ff.

[115] U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 58 f.

[116] *Ibidem*, S. 60 ff.

[117] Siehe dazu J. VEZIN, *Beschreibung des Codex und des Einbandes*, in *Der Memorial- und Liturgiecodex*, S. 20-27.

Salvatore unter Lothar I. und Ludwig II. für die Karolingerherrschaft in Italien spielte, einiges Licht zu werfen: Das Frauenkloster, das die Herrscher in die Obhut ihrer Gemahlinnen und Töchter gaben[118] und in dem die führenden Männer des Regnum wie die Grafen Eberhard, Adalgis, Liutfrid und Bernhard ihre weiblichen Angehörigen unterbrachten[119], war ganz offensichtlich ein wichtiges Bindeglied zwischen Königtum und Adel. Im gemeinschaftlichen gottgeweihten Leben der Töchter aus den vornehmsten Familien erfüllte es ebenso eine stabilisierende Funktion wie in der Wahrnehmung des Gebetsdienstes, in den an erster Stelle die eigenen Verwandten der Nonnen eingeschlossen waren. So wie Ludwig II. an der Spitze seiner mächtigsten Helfer, die unter den Sanktimonialen Angehörige besaßen, in die Memoria des Konvents aufgenommen wurde[120], so erscheint Lothar I. am Anfang des Oblationsverzeichnisses[121], das die Namen der Tradenten und der von ihnen gleichsam als Opfer dargebrachten Familienmitglieder festhält: Auch der *Noticia* kommt über die ihr gewiß zugedachte Aufgabe der rechtlichen Sicherung der Traditionsakte eine Memorialfunktion zu,

[118] Bereits Ludwig der Fromme hatte seine Gemahlin Judith zwischen 819 und 825 mit der Abtei San Salvatore belehnt: J. F. BÖHMER - E. MÜHLBACHER, *Regesta Imperii*, 1: *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751-918*, Innsbruck 1908², Nachdruck Hildesheim 1966, Nr. 802; *Codex Diplomaticus Langobardiae*, hrsg. von G. PORRO LAMBERTENGHI (Historiae Patriae Monumenta, 13), Turin 1873, Nr. 103, Sp. 188 f. Nachfolgerin der älteren Gisela wurde ihre gleichnamige Nichte, die Tochter Kaiser Ludwigs II., der ihr Vater im Januar 861 die Leitung des Klosters übertrug. In der darüber ausgestellten Urkunde bestimmte der Herrscher zugleich, daß seine Gemahlin Angilberga in die Rechte ihrer Tochter eintreten werde, wenn diese sterben sollte: *Die Urkunden Ludwigs II.*, Nr. 34, S. 135 ff. Kaiserin Angilberga hat dann im Jahre 866 in der Tat die Leitung von San Salvatore übernommen: *Die Urkunden Ludwigs II.*, Nr. 48, S. 159 ff. Zu den Aufgaben und Rechten der Kaiserinnen und Kaisertöchter in San Salvatore vgl. K. VOIGT, *Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtums. Laienäbte und Klosterinhaber* (Kirchenrechtliche Abhandlungen, 90/91), Stuttgart 1917, S. 189 ff.; H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 308 ff.

[119] Vgl. dazu H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 352 ff.; U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 64 ff. Zu den hier genannten Magnaten des Regnum Italiae sei verwiesen auf die entsprechenden Artikel bei E. HLAWITSCHKA, *Franken*, S. 110 ff. und 299 ff. (Adalgis von Parma), S. 148 ff. (Bernhard von Verona), S. 169 ff. (Eberhard von Friaul), S. 221 ff. und 223 ff. (Liutfrid I. und Liutfrid II.). Da der Tradent Bernardus, der laut Oblationsliste seine Tochter Atta übergab – *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 43r und S. 183 (43r 1.38/39) –, nicht mit dem *comes*-Titel ausgestattet ist, könnte er im Falle einer Personenidentität mit dem Grafen von Verona seine Tochter vor Antritt des gräflichen Amtes tradiert haben.

[120] Siehe oben, Anm. 65.

[121] Siehe oben, Anm. 111.

erwarben doch die *offerentes* durch die *oblatio* den Anspruch auf Teilhabe am Gebetsgedenken[122].

Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore ist mit seiner Anlage von 856 nicht nur ein wichtiges Zeugnis der Geschichte der Brescianer Frauenkommunität, sondern auch ein bedeutendes Dokument der karolingischen Herrschaftsgeschichte im Regnum Italiae. Es charakterisiert die Memoria der Nonnen von San Salvatore, daß sie zum einen bis zur Einrichtung des Liber vitae weitgehend auf Italien begrenzt blieb und daß sie zum anderen allem Anschein nach nicht mehr als etwa ein Vierteljahrhundert zurückreichte. So ist man wohl berechtigt, von einem Neuansatz zu sprechen, der mit dem erzwungenen Rückzug Lothars I. nach Italien zusammenhängen dürfte. Das Gedenken der verstorbenen Äbtissinnen und Nonnen erstreckt sich nicht bis in die Phase der Klostergründung zurück, wie sich dies bei der Frauengemeinschaft von Remiremont beobachten läßt: Obwohl die Anlage des Liber memorialis in Remiremont mit der Annahme der Benediktsregel einherging[123], wurden auch die Namen der Äbtissinnen und Klosterfrauen aus der Zeit vor dem Regelwechsel in das Gedenkbuch aufgenommen[124]. Dagegen wird die erste Äbtissin von San Salvatore, Anselperga[125], im Liber vitae von Brescia wohl ebensowenig erwähnt[126] wie ihre

[122] A. ANGENENDT - G. MUSCHIOL, *Die liturgischen Texte*, S. 53 f.

[123] E. HLAWITSCHKA, *Zur Klosterverlegung und zur Annahme der Benediktsregel in Remiremont*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 109, 1961, S. 249-269.

[124] *Liber Memorialis von Remiremont*, fol. 35 und S. 78 ff. Vgl. K. SCHMID, *Auf dem Weg zur Erschließung*, S. 73.

[125] Anselperga ist zwischen 759 und 772 in mehreren Diplomen des Desiderius, der Ansa und ihres Sohnes Adelchis als Äbtissin von San Salvatore bezeugt: *Codice Diplomatico Longobardo*, III, 1, hrsg. von C. BRÜHL (Fonti per la storia d'Italia, 64) Roma 1973, Nr. 31, S. 187 ff.; Nr. 33, S. 203 ff.; Nr. 36, S. 221 f.; Nr. 37, S. 224 ff.; Nr. 38, S. 227 ff.; Nr. 39, S. 232 ff.; Nr. 40, S. 235 ff.; Nr. 41, S. 239 ff.; Nr. 44, S. 251 ff. Zur Person der Anselperga vgl. A. PETRUCCI, Art. *Anselperga*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 3, 1961, S. 418.

[126] Der Name Anzelperga begegnet im Gedenkbuch von San Salvatore zweimal: *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 12v B3 und S. 152 (12v 1.546); fol. 15r C1 und S. 153 (15r 1.818). Hinzuweisen ist allerdings darauf, daß der Name Anzelperga auf fol. 12v Teil einer Sequenz ist, die an die Geschwister Anselpergas erinnert: Adelgisus, Adelberga, Liuperga, Berterada, Anzelperga (12v 1.542-546). Zu Anselpergas Bruder Adelchis und zu ihren Schwestern Adalperga und Liutperga vgl. J. JARNUT, *Geschichte der Langobarden*, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1982, S. 118, 119, 123 und 131. Ob an dieser Stelle tatsächlich eine Beziehung zur Familie des Königs Desiderius vorliegt, läßt sich gegenwärtig nicht klären. Auf jeden Fall ist es äußerst unwahrscheinlich, daß der Name Anzelperga bei der Anlage des Gedenkbuches mit der ersten Äbtissin des Klosters in Verbindung gebracht wurde.

Eltern, die Klostergründer Desiderius und Ansa[127]. Aber auch die Namen Karls des Großen und Ludwigs des Frommen, Pippins und Bernhards von Italien fehlen in der Gedenkbuchanlage[128]. Der karolingische Neubeginn, der in San Salvatore mit den Namen Lothars I. und Ludwigs II. verknüpft ist, findet so in der auf das Regnum Italiae ausgerichteten Memoria der Brescianer Sanktimonialen, in der die langobardische Gründungsgeschichte der Abtei unberücksichtigt bleibt, seinen beredten Ausdruck[129].

Mit seiner Fortsetzung nach 856 wird der Codex zu einem Spiegel der politischen Vorgänge, die zur Verbindung Italiens mit dem Ostfränkischen Reich führen. Vor dem Hintergrund des im wesentlichen auf Italien beschränkten Horizonts der Gedenkbuchanlage vollziehen sich in den Jahrzehnten nach 856 und verstärkt im Gefolge des Todes Ludwigs II. (875) auffällige Veränderungen. In dieser Zeit treten die einheimischen Personengruppen nach und nach zugunsten jener aus den Gebieten nördlich der Alpen ins zweite Glied[130]. Zwar werden auch weiterhin Personen aus dem näheren und weiteren Umkreis der Frauenabtei in das Gebetsgedenken aufgenommen, etwa Familienverbände oder Klerikergruppen, die sich bisweilen mit ihnen verwandten oder nahestehenden Sanktimonialen einschreiben lassen. Das Feld beherrschen jedoch zunehmend Personenkreise aus dem Raum jenseits der Alpen, vornehmlich aus Alemannien und Bayern. Der Brescianer Frauenkonvent scheint nach Ausweis der Gedenkbucheintragungen im späteren 9. Jahrhundert zu einer Art Brückenkopf der ostfränkischen Herrschaft in Italien geworden zu sein.

[127] Der Name Desiderius ist in den Anlageschichten des Liber vitae dreimal zu finden: *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 16r A4 und S. 155 (16r 1.935: «Desideri»); fol. 19v A2 und S. 158 (19v 1.1377: «Disederi»); fol. 28v A2 und S. 168 (28v 1.49: «Desiderius»). Es gibt keine Indizien dafür, daß sich diese Namen auf den Langobardenkönig beziehen.

[128] Im Unterschied dazu führt das Herrscher-Diptychon im Gedenkbuch von Remiremont – *Liber Memorialis von Remiremont*, fol. 3v und S. 4 – bis zum Merowinger Guntram von Burgund (561-593) hinauf, vgl. F.-J. Jakobi, *Diptychen*, S. 192 ff.

[129] Vgl. die Feststellung von G.P. Brogiolo, *Desiderio e Ansa*, S. 153, wonach die reiche Überlieferung der Karolingerzeit die langobardische Klostergründung mit keinem Wort erwähnt. Festzuhalten ist freilich, daß der fragmentarischen Lebendenliste von San Salvatore auf fol. 5v mindestens zwei, möglicherweise sogar vier heute nicht mehr vorhandene Blätter vorausgingen, vgl. J. Vezin, *Beschreibung*, S. 25. Eines der Blätter enthielt den Anfang der Lebendenliste, siehe oben, Anm. 64. Über die Beschriftung des anderen Blattes (bzw. der drei anderen Blätter) sind keine gesicherten Angaben möglich. Häufig ist die erste Seite oder auch das erste Blatt eines Verbrüderungsbuches bei der Anlage unbeschriftet geblieben, vgl. K. Schmid, *Versuch einer Rekonstruktion*, S. 91 f.

[130] Vgl. dazu den Überblick bei U. Ludwig, *Zur Chronologie der Nameneinträge*, S. 92 ff.

Selbst auf dem Gebiet der Klosterverbrüderung ist in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts eine Erweiterung des geographischen Horizonts festzustellen: Waren die Gedenkbeziehungen der Nonnen von San Salvatore – sieht man von dem Sonderfall Reichenau ab – bis 856 auf Italien beschränkt, so wurden 865 eine Liste des Domklerus von Soissons[131] und wahrscheinlich noch im endenden 9. Jahrhundert ein Mönchsverzeichnis der elsässischen Abtei Murbach[132] in den Liber vitae aufgenommen.

Freilich machen Mönchs- und Klerikerverzeichnisse in dieser Phase nur noch einen geringen Teil der Eintragungen im Brescianer Gedenkbuch aus. In die Amtszeit des Bischofs Arding von Brescia (898/901-922), des Schwagers und Erzkanzlers König Berengars I.[133], fällt ein umfangreiches Verzeichnis der Brescianer Domgeistlichkeit[134], das ebenso wie die Klerikerliste der Anlagezeit auf die engen Beziehungen zwischen dem Bischof und der königlichen Frauenabtei verweist. Im übrigen aber sind Listen religiöser Gemeinschaften in dieser Zeit nicht mehr in das Gedenkbuch eingetragen worden. Auch die eigene Konventsliste, die zunächst noch durch zwei Ergänzungen auf den neuesten Stand gebracht worden war[135], haben die Nonnen von San Salvatore ab den 70er Jahren nicht mehr fortgeführt. In den Memorialaufzeichnungen des Liber vitae gibt jetzt das laikale Element unübersehbar den Ton an: Es dominieren die Familien- und Sippeneinträge, in die mitunter auch die Namen von Brescianer Klosterfrauen einbezogen sind[136], sowie die Namenreihen, in denen Laien und Kleriker gemeinsam dem Gebetsgedenken anempfohlen werden[137].

[131] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 30r-31r und S. 170 f. (30r 4, 30v 1, 31r 1). Dazu H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 384 f.; U. LUDWIG, *Zur Chronologie der Nameneinträge*, S. 93.

[132] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 35v und S. 176 (35v 1). Vgl. U. LUDWIG, *Murbacher Gedenkaufzeichnungen*, S. 278 f.; DERS., *Zur Chronologie der Nameneinträge*, S. 111.

[133] A. PRATESI, *Ardingo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 4, 1962, S. 34 f.; E. HLAWITSCHKA, *Franken*, S. 299 ff.; H. KELLER, *Zur Struktur der Königsherrschaft im karolingischen und nachkarolingischen Italien. Der «consiliarius regis» in den italienischen Königsdiplomen des 9. und 10. Jahrhunderts*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 47, 1967, S. 123-223, hier S. 208.

[134] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 33r-33v und S. 174 (33r 1-33v 1). Siehe U. LUDWIG, *Zur Chronologie der Nameneinträge*, S. 111 f.

[135] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 5r und S. 142 (5r 2 und 5r 3). Vgl. H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 314 ff.; U. LUDWIG, *Zur Chronologie der Nameneinträge*, S. 96.

[136] Siehe dazu den Überblick bei H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 354 ff.

[137] Dazu unten, Anm. 147, 148 und 153.

Dieses Phänomen, das sich auch im Falle anderer gedenkbuchführender Kommunitäten beobachten läßt, vermag das Gedenkwesen in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts zu charakterisieren[138]. Wie Analysen der Eintragsschichten des Liber memorialis von Remiremont gezeigt haben, ist die Buchführung über den eigenen Konvent auch in der lothringischen Abtei etwa ab den 870er Jahren nicht mehr mit der bis dahin feststellbaren Akribie vorgenommen worden[139]. Gleichzeitig steigt die Zahl jener Eintragungen erheblich an, in denen Klosterfrauen gemeinsam mit ihren Angehörigen namhaft gemacht werden[140]. Damit wird eine «Lockerung der grundsätzlichen Priorität des Konventsgedenkens» bei zunehmender «Außenorientierung» der Sanktimonialen faßbar[141], die als Ausdruck eines allmählichen Wandels der Lebensordnung in Remiremont gewertet worden ist[142].

Die Parallelen zwischen San Salvatore und Remiremont sind nicht zu verkennen. Dabei ist freilich anzumerken, daß im Falle der Brescianer Frauenabtei nicht so sehr eine qualitative als vielmehr eine quantitative Veränderung festzustellen ist. Die Wohltätermemoria hatte nach Ausweis des Gedenkbuchgrundstocks schon vor der Mitte des 9. Jahrhunderts eine größere Rolle als die Klosterverbrüderung gespielt[143]. Aufgrund des kompilatorischen Charakters der Anlageschicht ist überdies schwer zu entscheiden, ob und in welchem Umfang sich Konventsangehörige möglicherweise bereits in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts im Kreise ihrer Familien in das Gebetsgedenken haben aufnehmen lassen. Es gibt Hinweise, daß dies durchaus geschah, und auf jeden Fall sind Verwandte der Nonnen, die aus der Oblationsliste bekannt sind, ins Wohltätergedenken des Anlagebestandes einbezogen[144]. Die Aufzeichnungen des Liber vitae von San Salvatore scheinen es nicht zu rechtfertigen, eine strikt «nach innen gekehrte» Periode der Konventsgeschichte von einer «nach außen geöffneten» zu unterscheiden. Die Adelsfamilien überregionalen Ranges und jene aus dem engeren Umkreis der Abtei haben sowohl vor als auch

[138] Siehe hierzu K. SCHMID, *Mönchtum und Verbrüderung*, S. 134 ff.

[139] F.-J. JAKOBI, *Der Liber Memorialis*, S. 130 und 140.

[140] *Ibidem*, S. 141 ff.

[141] *Ibidem*, S. 157.

[142] K. SCHMID, *Auf dem Weg zur Erschließung*, S. 95 f. Siehe auch K. SCHMID, *Unerforschte Quellen aus quellenarmer Zeit. Zur amicitia zwischen Heinrich I. und dem westfränkischen König Robert im Jahre 923*, in «Francia», 12, 1984, S. 119-147, hier S. 120 ff.

[143] Siehe oben, Anm. 101

[144] Siehe dazu U. LUDWIG, *Die Anlage des «Liber vitae»*, S. 75 f.

nach der Anlage des Gedenkbuchs neben und mit dem Königtum die Geschicke der Frauengemeinschaft bestimmt, wobei sich die Waagschale in den Jahren der Auseinandersetzungen um die Nachfolge Ludwigs II. zugunsten des Adels neigte. Allerdings hat die königliche Gewalt auch noch in der Zeit Berengars I. ihren bestimmenden Einfluß auf das Kloster behaupten können, wie die Erhebung der Berengartochter Berta auf den Äbtissinnenstuhl belegt[145].

In dieselbe Richtung weist eine Reihe von Einträgen, in denen mächtige und einflußreiche Männer aus der Umgebung Berengars erwähnt werden. Von dem Verzeichnis des Brescianer Diözesanklerus, an dessen Spitze Bischof Arding genannt wird, war bereits die Rede[146]. Bischof Egilolf von Mantua, der Erzkapellan Berengars, führt eine Gruppe von Männern und Frauen, Geistlichen und Laien, an, deren Namen auf fol. 35r des Gedenkbuchs verzeichnet sind[147]. Besonderes Interesse verdient zudem ein Eintrag auf der Doppelseite 36v-37r, der insgesamt 55 Namen umfaßt und einige der wichtigsten Helfer und Ratgeber des Königs dem Gebetsgedächtnis anvertraut[148]. Dabei handelt es sich offenbar nicht um einen Sippeneintrag, denn die aufgeführten Personen sind verschiedenen Familienverbänden zuzuordnen: Neben dem Verwandtenkreis der Grafen Grimald, Ingelfred und Aiting werden die Bischöfe Sibicho von Padua und Ambrosius von Mantua, zudem eine Personengruppe um *Ata preposita* und *Ambrosius comes* sowie Mitglieder einer im Gebiet von Monselice begüterten Familie genannt[149].

[145] Berta ist zwischen 915 und 942 als Äbtissin von San Salvatore/Santa Giulia bezeugt: L. SCHIAPARELLI, *I diplomi di Berengario I* (Fonti per la storia d'Italia, 35), Roma 1903, Nr. 96, S. 253 f. = J. BÖHMER - H. ZIELINSKI, *Regesta Imperii*, I. *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751-918 (926)*, Bd. 3: *Die Regesten des Regnum Italiae und der burgundischen Regna*, Tl. 2: *Das Regnum Italiae in der Zeit der Thronkämpfe und Reichsteilungen 888 (850)-926*, Köln - Wien 1998, Nr. 1287; L. SCHIAPARELLI, *I diplomi di Berengario I*, Nr. 110, S. 281 ff. = BÖHMER - ZIELINSKI, *Regesta Imperii*, I, Bd. 3, Tl. 2, Nr. 1319; *Codex Diplomaticus Langobardae*, Nr. 571, Sp. 974 ff. Möglicherweise fungierte Berta bereits 906/07 als Äbtissin von San Salvatore/Santa Giulia: *ibidem*, Nr. 1207. Zu Berta siehe B.H. ROSENWEIN, *The Family Politics of Berengar I, King of Italy (888-924)*, in «Speculum», 71, 1996, S. 247-289, hier S. 254 ff.; DIES., *Friends and Family, Politics and Privilege in the Kingship of Berengar I*, in S.K. COHN jr - St. A. EPSTEIN (Hrsg.), *Portraits of Medieval and Renaissance Living. Essays in Memory of David Herlihy*, Ann Arbor MI 1996, S. 91-106, S. 97 ff.

[146] Siehe oben, Anm. 134.

[147] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 35r und S. 176 (35r 2). Vgl. U. LUDWIG, *Zur Chronologie der Nameneinträge*, S. 110 f.

[148] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 36v-37r und S. 177 f. (36v 4-37r 1).

[149] Vgl. zu diesem Eintrag U. LUDWIG, *Zur Chronologie der Nameneinträge*, S. 113 ff.

Dieser aus mehreren Komponenten bestehende Eintrag, der in der Zeit um 920 entstand, ist dem Bereich jener «großen Personengruppen» zuzuordnen, die in den letzten Jahren verstärkt ins Blickfeld der Forschung gerieten. Es kennzeichnet diese «Großgruppen», daß sie über einen einzelnen Familienverband hinausgreifen, daß sie Männer und Frauen, Mönche, Geistliche und Laien, häufig auch Lebende und Verstorbene nebeneinander erwähnen, nicht selten überdies in ihrer Zusammensetzung regionale Grenzen überschreiten[150]. Der hier angesprochene Fall zeigt, daß das Phänomen der «Großgruppen» nicht auf den Raum des Ostfränkischen Reiches beschränkt war, wie man vielleicht voreilig aus den Untersuchungen Gerd Althoffs folgern könnte, in denen die großen Einträge in den Libri vitae der Bodenseeklöster und Remiremonts als Niederschlag einer in der Regierungszeit König Heinrichs I. auf ihren Höhepunkt gelangten Einungspolitik interpretiert werden[151]. Auch im Regnum Italiae fanden sich – wie unser Beispiel aus der Zeit um 920 zu erkennen gibt – maßgebliche Kräfte aus den weltlichen und geistlichen Führungsschichten zusammen, um sich gemeinsam in das Gebetsgedenken religiöser Gemeinschaften aufnehmen zu lassen. Die Überlieferungslage gestattet es leider nicht, ein sicheres Urteil darüber zu fällen, inwieweit Berengar I. an diesen Aktivitäten Anteil nahm.

Dabei ist nicht zu übersehen, daß die Nonnen von San Salvatore derartige «Großgruppen» bereits bald nach der Anlage des Codex in ihren Liber vitae haben eintragen lassen. Diese Beobachtung ist nicht unwichtig, weil sie bestätigt, daß sich Einträge dieser Größenordnung und Zusammensetzung nicht erst zur Zeit Heinrichs I., sondern bereits in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts nachweisen lassen[152]. Ein frühes Beispiel solcher Großgruppen

[150] Zum Phänomen der sogenannten Großgruppen siehe K. SCHMID, *Mönchtum und Verbrüderung*, S. 134 ff. und 142 ff.; G. ALTHOFF, *Amicitiae*, S. 9 ff., 14 f., 37 ff., 52 ff., 61 ff., 69 ff., 97 ff. und die Dokumentation S. 105 ff.

[151] G. ALTHOFF, *Amicitiae*, S. 101, weist selbst auf einen solchen «Großeintrag» im Liber vitae von Brescia hin, der wohl Zeugnis einer Begegnung zwischen Erzbischof Liutbert von Mainz und Bischof Liutward von Vercelli, den Erzkapellänen Ludwigs des Jüngeren und Karls III., im Zusammenhang des Reichstags von Ravenna Anfang 880 in Brescia ist. Der Eintrag umfaßt insgesamt 583 Namen, die auf mehrere Seiten verteilt wurden: *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 6v, 7r, 16v, 17r, 18r, 19r und S. 144 ff. (6v 5, 7r 1), 155 ff. (16v 3, 17r 2, 18r 2, 19r 2). Zu dem Eintrag siehe K. SCHMID, *Liutbert von Mainz und Liutward von Vercelli im Winter 879/80 in Italien. Zur Erschließung bisher unbeachteter Gedenkbucheinträge aus S. Giulia in Brescia*, in E. HASSINGER - J. H. MÜLLER - H. OTT (Hrsg.), *Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft. Festschrift für Clemens Bauer zum 75. Geburtstag*, Berlin 1974, S. 41-60; H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 368 ff.

[152] G. ALTHOFF, *Amicitiae*, S. 10; K. SCHMID, *Mönchtum und Verbrüderung*, S. 134 und 142.

begegnet auf fol. 34v des Brescianer Gedenkbuches[153]. Es handelt sich um einen Eintrag, der sehr wahrscheinlich den 60er oder 70er Jahren des 9. Jahrhunderts angehört[154]. An der Spitze erscheint Bischof Rampert von Brescia (824-844)[155], dem sechs Mönche des Klosters Reichenau (Sneuuart, Note, Adelohc, Richardus, Riculfus, Uto) folgen[156]. Es schließen sich Personen aus dem alemannisch-rätischen und dem oberitalienischen Raum an, unter ihnen der burchardingische Graf Adalbert «der Erlauchte» vom Thurgau mit Sippenangehörigen[157].

Am Ende des Eintrags werden die Bischöfe Garibald von Bergamo (nach 863/vor 867-888) und Garard von Lodi (nach 863/vor 876-889) genannt, wobei festzuhalten ist, daß der Bergamasker Oberhirte und seine Familie bei Karl III. in hoher Gunst standen[158]. Augenscheinlich handelt es sich hier um eine Gebetsverbrüderung wichtiger Würdenträger weltlichen und geistlichen Standes von diesseits und jenseits der Alpen, die mit ihnen nahestehenden und verwandtschaftlich verbundenen Personen in die Memoria der Brescianer Nonnen Aufnahme fanden. Auch wenn nicht eindeutig geklärt werden kann, ob der Eintrag der Spätzeit oder den ersten Jahren nach dem Tode Ludwigs II. zuzuordnen ist, wird doch erkennbar, daß es die für die Herrschaftskonzeption und -praxis Heinrichs I. so charakteristischen «Großgruppen» auch außerhalb des ostfränkisch-deutschen Reiches und bereits geraume Zeit vor dem Herrschaftsantritt des Liudolfingers gegeben hat. Überdies bezeugt der «alpenübergreifende» Eintrag auf fol. 34v noch einmal die engen Beziehungen zwischen San Salvatore und der Reichenauer Mönchsgemeinschaft, wie er überhaupt ein eindrucksvolles Dokument der

[153] *Der Memorial- und Liturgiecodex*, fol. 34v und S. 175 (34v 1).

[154] Siehe dazu U. LUDWIG, *Zur Chronologie der Nameneinträge*, S. 103 ff.

[155] Zu Bischof Rampert von Brescia siehe M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Ramperto vescovo di Brescia (sec. IX) e la Historia de translatione Beati Filastri*, in «Archivio Ambrosiano», 28, 1975, S. 48-140; H. BECHER, *Das königliche Frauenkloster*, S. 328-336.

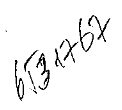
[156] *Ibidem*, S. 334 f.

[157] Zu dem zwischen 854 und 894 als Graf im Thurgau bezeugten Adalbert siehe M. BORGOLTE, *Die Grafen Alemanniens in merowingischer und karolingischer Zeit. Eine Prosopographie* (Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland, 2), Sigmaringen 1986, S. 21 ff. G. ALTHOFF, *Amicitiae*, S. 279 f., löst in seiner Dokumentation den Abschnitt mit den Angehörigen Adalberts des Erlauchten aus dem Gesamtzusammenhang des Eintrags, so daß unberücksichtigt bleibt, daß eine «Großgruppe» vorliegt.

[158] Siehe J. JARNUT, *Bergamo 568-1098. Verfassungs-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte einer lombardischen Stadt im Mittelalter* (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte 67), Wiesbaden 1979, S. 21 ff. und 197.

Präsenz nordalpiner Personenkreise im Brescianer Gebetsgedenken des späteren 9. Jahrhunderts ist.

Damit soll diese knappe Skizze zur Anlage und zur Benutzung des Brescianer Gedenkbuchs in der Karolingerzeit abgeschlossen werden. Es ist zu hoffen, daß die neue Faksimile-Edition der Erforschung des Liber vitae von San Salvatore/Santa Giulia entscheidende Impulse verleihen wird, ist der Codex doch zweifellos eines der wichtigsten Zeugnisse frühmittelalterlicher Memoria, das auch zum Thema «Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters» manche Erkenntnis bereithält.



# Nécrologes et obituaires

## Une source privilégiée pour l'histoire des institutions ecclésiastiques et de la société au Moyen Âge?

par *Jean-Loup Lemaître*

### 1. *Quelques points de vocabulaire*

Il convient au préalable de préciser quelques points de vocabulaire, qui donneront aussi à l'exposé ses limites. «Necrologio», «necrologium», voilà le mot-clé. Les historiens italiens et allemands ne connaissent que lui. Les *libri vitae* ou *libri memoriales* sont une autre chose, bien définie. *Necrologium*, c'est d'ailleurs l'entrée, le lemme qui a été retenu pour le *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi* ... mais, pour éviter toute ambiguïté, il y a aussi une entrée *Obituarium*, avec un simple renvoi: «Vide Kalendarium et Necrologium»[1], car dans d'autres pays, en France, en Belgique, en Suisse, disons dans les pays francophones, on utilise plus volontiers «obituaire», les deux mots ne recouvrant d'ailleurs pas les mêmes choses.

En 1972, dom Nicolas Huyghebaert publiait le quatrième fascicule de la «Typologie des sources du Moyen Âge occidental», consacré aux «documents nécrologiques», expression que nous avons également proposée au début de cette même année 1972 dans notre thèse de doctorat en histoire consacrée aux *Documents nécrologiques de la province de Bourges* en raison même de la diversité de la documentation. Toutefois, nous étions quant à l'interprétation des termes «nécrologe» et «obituaire» d'un avis différent de celui de dom Huyghebaert, et nous avons consacré en 1980 un chapitre de l'Introduction au *Répertoire des documents nécrologiques français*[2] à ces questions: «Terminologie des documents nécrologiques», reposant sur l'examen de quelque trois mille manuscrits d'origine française[3]. L'interprétation

[1] *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi*, VIII/3, *Fontes*, O, Roma 2000, p. 311.

[2] *Répertoire des documents nécrologiques français*, publié sous la dir. de P. Marot, par J.-L. Lemaître (Recueil des historiens de la France. Obituaires, VII), Paris 1980, 2 vol. in 4°, VIII-1517 p. + *Supplément* (Recueil des historiens de la France. Obituaires, VII***), Paris 1987, in-4°, II-150 p., + *Deuxième Supplément* (Recueil des historiens de la France. Obituaires, VII****), Paris 1993, in-4, 64 p.

[3] *Répertoire*, p. 5-35.

du P. Huyghebaert avait été dans le même temps contestée dans un article des «Studi Medievali», *Les obituaires romains, une définition suivie d'une vue d'ensemble*[4], par un de ses compatriotes, le P. Marc Dykmans, éditeur de l'obituaire de Groenendael, publié en 1940[5]. Disons, pour être bref, que *necrologium*, mot tiré du grec, n'apparaît dans aucun texte ancien mais est un néologisme qui a eu la faveur des érudits des XVIIe et XVIIIe siècles, attesté en français dès 1640[6], alors qu'*obituarium*, apparaît déjà dans les textes à la fin du XVe siècle. L'usage des contemporains est tout autre au Moyen Âge: ils emploient *analogium, calendarium, datarium, martyrologium, regula*, et plus souvent simplement *liber*. *Mortologium* et ses dérivés sont plus tardifs (XVIe-XVIIe siècles).

En nous appuyant sur la forme et sur le contenu des textes, et surtout sur la manière dont l'inscription des défunts a été faite dans ces recueils, nous avons alors proposé la distinction suivante:

«Dans le nécrologe sont inscrits au jour connu (ou supposé) de leur mort les membres de la communauté, au sens large (*fratres nostre congregationis*), et toutes les personnes, bienfaiteurs ou autres, admises dans la confraternité de prière, dans la familiarité de cette communauté, par la volonté et le consentement de l'abbé, du doyen et du chapitre (*amici in orationem suscepti*).»

«Dans l'obituaire figurent les personnes, membres de la communauté et autres, ayant demandé la célébration d'un anniversaire au sein et par les soins de la communauté et en ayant assuré l'exécution par une fondation dont les revenus servent à rémunérer les religieux chargés de sa célébration»[7].

Trois éléments principaux apparaissent donc dans ces textes: 1) le calendrier, 2) le défunt, 3) la fondation.

Un nécrologe ne donnera en principe rien d'autre que le calendrier, le nom du défunt, sa qualité, et éventuellement une mention d'origine, de legs ou d'*officium plenum*. Un obituaire fournira lui-aussi le calendrier, le nom du défunt et sa qualité, mais en plus la fondation d'anniversaire, avec plus ou moins de détails: assiette et débiteurs; et s'il s'agit d'une communauté séculière, les distributions faites pour son exécution.

4 M. DYKMANS, *Les obituaires romains. Une définition suivie d'une vue d'ensemble*, in «Studi Medievali», III série, 19, 1978, 2, p. 591-652.

5 M. DYKMANS, *Obituaire du monastère de Groenendael dans la forêt de Soignes* (Académie royale de Belgique. Commission royale d'histoire), Bruxelles 1940.

6 Cf. O. BLOCH - W. VON WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris 1960², p. 423.

7 *Répertoire*, p. 25.

Dans la pratique, la distinction n'est pas toujours aussi tranchée: en effet, un nécrologe peut au fil du temps se transformer en obituaire et des notices portant fondation d'anniversaire peuvent prendre successivement la relève, sur un même support matériel, de simples mentions nominales de défunts, car ces documents ont parfois été utilisés pendant des siècles. Citons seulement ici l'obituaire de la collégiale Notre-Dame de Roncevaux, commencé au milieu du XIIIe siècle, et utilisé jusqu'au milieu du XIXe siècle, les dernières inscriptions remontant à 1858[8]. Certaines abbayes privilégiées quant à la documentation conservée nous permettent de bien suivre cette évolution: c'est le cas, par exemple, au diocèse de Limoges, de Saint-Pierre de Solignac, avec un nécrologe composé vers 1151-1157 (mais recopié entre 1273-1290), un obituaire et un livre des a nniversaires composé après 1273[9], ou de Saint-Martial de Limoges, avec une série de trois nécrologes composés entre 1063 et la fin du XIIe siècle, auxquels succèdent plusieurs obituaires rédigés au cours du XIIIe siècle[10].

C'est cette catégorie documentaire, les obituaires, qui va nous servir ici de trame, car l'apport du premier type, qui peut être fort utile en matière de prosopographie, d'anthroponymie, est évidemment beaucoup plus restreint puisque nous n'avons que de simples noms dans la plupart des cas. Citons seulement un court exemple, emprunté au nécrologe de S. Maria d'Aquileia, le 2 mars: «Chezil presb(iter). Vidinus. Margarita. Iohannes»[11], ou le nécrologe de Corbie le 1er janvier: «... Rotbertus monachus | Johannes monachus Sancti Vedasti | *Rotbertus \conversus/*»..., le 2 «... Walterus conversus», le 3. «Hugo monachus Sancti Winnoci | Ava | Ricaldis.», etc. On voit facilement que l'exploitation de tels textes est limitée et difficile.

Un tableau permet de récapituler et de synthétiser ces données, qui n'apparaissent pas nécessairement toutes à l'intérieur d'un même texte:

[8] *Répertoire, Supplément*, p. 136-137, n. 3294.

[9] J.-L. LEMAÎTRE, *Les documents nécrologiques de l'abbaye Saint-Pierre de Solignac* (Recueil des historiens de la France. Obituaires, série in-8°, 1), Paris 1984.

[10] J.-L. LEMAÎTRE, *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XIe au XIIIe siècle*, Paris 1989, p. 119-135.

[11] C. SCALON, *Fonti e ricerche per la storia del monastero benedettino di S. Maria di Aquileia*, Atti del convegno internazionale di studio, Udine 4-8 dicembre 1983, Udine 1984, p. 24-141, ici p. 45.

1. *Le calendrier*

Calendrier romain
Lettres dominicales
Quantièmes
*Notations liturgiques:*
- saint(s)
- fête
- degré de solennité de l'office

*Martyrologe*:
- historique
- abrégé

2. *Le défunt*

*Nomen, cognomen*
Filiation
Qualité (membre de la communauté, moine *ad succurrendum*, associé ...) Dignité (au sein de la communauté), charges ...
Origine géographique
Date éventuelle de la mort (année, jour autre que celui de l'inscription)
Cause de la mort
Lieu de sépulture (avec absoute ...)
Mention de legs, bienfait etc., envers la communauté
Notice à caractère biographique

3. *La fondation*

Auteur (si elle n'est pas ordonnée par le défunt dans son testament)
Nature et montant
Estimation (et estimations successives, remises à jour)
Rapport (et extinction)
Assiette (lieux et limites)
Débiteurs (et successions de ceux-ci)
Distributions ou pitances (montant et affectation)
Nature de l'office à célébrer
Sonneries de cloches, luminaire
Absoute sur la tombe

Ce sont les éléments rassemblés dans ce tableau qui permettent, à travers les obituaires, d'esquisser une réponse à la question posée, «Nécrologes et obituaires, une source privilégiée pour l'histoire des institutions ecclésiastiques et de la société au Moyen Âge?» Ne rêvons toutefois pas trop. L'obituaire n'est pas la panacée qui apportera la réponse à toutes les questions posées par l'historien. On n'écrira pas l'histoire de la société chrétienne au Moyen Âge en s'appuyant sur les seuls obituaires, mais, par contre, les négliger peut conduire à des lacunes, car ils nous permettent de mieux saisir, de mieux apprécier certains aspects des mentalités, des prati-

ques religieuses quotidiennes, du vécu chrétien. On comprendra aisément que nous ne passions pas ici tous les aspects possibles en revue, mais que nous nous limitons à quelques exemples susceptibles de montrer l'intérêt des obituaires en ce domaine.

## 2. *L'obituaire témoin des pratiques commémoratives*

C'est bien évidemment le premier point auquel l'on songe. Avec la mutation de la fin du XIIe et du début du XIIIe siècle[12], on atteint à travers les obituaires la pratique quotidienne, et pas seulement monastique ou canoniale, de la commémoration des morts, mais aussi, en raison même de la documentation, une pratique plus urbaine que rurale.

Qui fonde un anniversaire? On ne saisit pas toujours bien l'appartenance sociale du fondateur, en particulier dans le cas des laïcs, car les clercs font toujours état de leur qualité. Et c'est là qu'apparaît une surprise, dès le XIIIe siècle en effet, on voit des moines fonder leur anniversaire, eux qui, en théorie ne possèdent rien ... La règle de saint Benoît précise (chap. XXXIII) que le moine ne doit rien avoir en propre. C'est ainsi le cas au XIIIe et au XIVe siècle à Saint-Martial de Limoges.

D'où le moine Gaubert de Lissac sort-il les 5 sous de rente qu'il donne, 3 sous sur la maison de la Chalussa aux Combes et 2 sous à Corgnac (des quartiers de Limoges)[13], et le moine Adémar du Puy les 60 sous sur le grenier des Combes[14], qui leur permettent de fonder leur anniversaire? Il est vrai qu'un petit pécule est autorisé aux moines, dans certains monastères, dès la fin du XIIIe siècle. Cela montre aussi qu'ils n'ont guère confiance dans la pratique de leurs confrères; leur inscription au nécrologe devrait être automatique à leur mort, mais il semble bien qu'il n'en soit plus guère ainsi, et l'examen des nécrologes successifs de Saint-Martial le montre: dès le XIIIe siècle, les inscriptions n'y sont plus guère qu'occasionnelles. Ils

[12] J.-L. LEMAÎTRE, *Les obituaires, témoins d'une mutation*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione; sviluppi di una cultura*, Atti della decima Settimana internazionale di studio, Mendola 25-29 agosto 1986, Milano 1989, p. 36-56.

[13] Limoges, Archives départementales de la Haute-Vienne (par la suite AdHV), 3 H 15, fol. 1 [*Répertoire*, n. 2772], [3. janvier]: «C. III NONAS. ... (1) Eodem die obiit Gaubertus de Lissac, monachus, et dedit nobis V sol.: in Cumbis, in domo *a la Chaslussa*, III sol.; et II sol. *a Cornhac* in vinea dicti *Perier*».

[14] AdHV, fol. 2v [12 janvier]: «E. II <IDUS>. (9) «Obiit Ademarus de Podio, monachus, et dedit nobis LX [[et IIII]] sol. in granerio de Cumbis ad anniversarium suum faciendum.| \Ponentur pro vacantibus perpetuo qui exinde non recipiuntur/».

ne sont d'ailleurs pas les seuls à agir de cette sorte; on trouve à la même époque des fondations similaires dans l'abbaye voisine de Solignac (également de moines noirs).

C'est la même chose chez les chanoines séculiers. Prenons l'exemple de Maître Albéric de Rome, inscrit le 25 août[15], dans l'obituaire du chapitre cathédral d'Aquileia, en Frioul. Maître Albéric de Rome, chanoine et chantre bien connu par ailleurs[16], a donné deux manses dans le village de Saint-Georges à Carisiaco et la notice détaille tout ce qu'ils rapportent au chapitre: 6 setiers (*staria*) de froment, 6 de mil, 6 de blé, 6 conges de vin, 8 livres (en monnaie), une mesure d'huile pure et grasse, 6 poules avec leurs œufs, un marc et 32 deniers d'Aquilée de cens ... Tout cela donc pour célébrer son anniversaire, pour lequel on invitera tous les prébendiers du chapitre, qui auront chacun la moitié de la part d'un chanoine. Cette pratique, celle des distributions, est courante dans tous les chapitres cathédraux au Moyen Âge.

Prenons encore l'obituaire du chapitre cathédral de Genève: le chanoine Amblard de Jenvillaz, inscrit le 16 mai, qui a donné au chapitre cinq sous de cens, qui doivent être distribués manuellement aux complies le jour de la Pentecôte[17], ou Rodolphe du Bois, mort le 7 janvier 1466, inscrit le 14, qui donne au chapitre 20 livres de monnaies pour acquérir 20 sous de rentes annuelles à distribuer le jour de son anniversaire entre les chanoines qui résident en permanence, la moitié aux vêpres et à la vigile, et l'autre moitié après la messe des défunts et à la procession faite après celle-ci sur son tombeau. Il prend bien soin de préciser que les absents n'auront rien[18].

15 C. SCALON, *Necrologium Aquileiense* (Fonti per la storia della Chiesa in Friuli, I), Udine 1982, p. 286 [25. août]: «F. VIII KAL. ... MCCXCVII. Mag. Albericus cantor et can. huius ecclesie obiit, qui dimisit capitulo II mansos in villa S. Georgii apud Carisacum, qui solvunt VI staria frumenti, VI millei, VI annone, VI congios vini, VIII libras, I pisionale pisti puri et nitidi et VI gallinas cum ovis et unam marcham et XXXII den. de censibus Aquil., ut fiat eius anniversarium cum vino et oblatione, in quo convitentur prebendarii S. Mariae, et habeat unusquisque eorum medietatem unius mansionarii».

16 C. SCALON, *Necrologium Aquileiense*, p. 286, n. 75.

17 A. SARASIN, *Obituaire de l'Église cathédrale de Saint-Pierre de Genève*, Genève 1882 (Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, II série, I), p. 119 [16 mai]: «C. XVII KAL. MAII. Venerabilis vir dominus Amblardus de Jenvillaz, canonicus Gebennensis, dedit nobis quinque solidos census, manualiter distribuendos in completorio diei festo Penthecostes Domini, modo et forma supra contentis quarto idus marcii. Orate Deum pro ipso».

18 *Ibidem*, p. 24 [14 janvier]: «A. XIX KAL. FEBRUARII. Anno Domini millesimo IIII^C^ LXVI^to^ et die VII mensis januarii, obiit venerabilis vir dominus Rodulphus de Nemore,

La célébration de l'anniversaire ne se fait plus gracieusement: il faut payer, que l'on soit moine ou chanoine, pour être inscrit dans l'obituaire, mais, en contrepartie, la célébration de l'anniversaire est rentable puisque, chez les moines, la communauté perçoit une somme qui doit bénéficier, en général sous forme de pitances, à l'ensemble des moines, tandis que chez les chanoines, ce sont les présents qui en bénéficient, ces revenus liés à la célébration des anniversaires formant la part essentielle des revenus canoniaux avec les gros fruits (les revenus des prébendes). Il serait intéressant de calculer quel pourcentage ces distributions liées aux anniversaires peuvent représenter dans l'ensemble des revenus d'un chanoine, mais la chose est difficile, car il faudrait pour cela avoir simultanément les comptes du chapitre[19].

Ceci dit, ce ne sont pas les fondations des membres de la communauté elle-même qui constituent l'essentiel des inscriptions, mais celles des laïcs, que l'on soit en milieu monastique ou canonial. Or les laïcs recherchent à la fois la sépulture dans les maisons conventuelles et les prières des religieux. Si l'inhumation dans l'église, voire même simplement dans le cimetière d'une communauté monastique est une opération assez complexe, impliquant des démarches, puisqu'il faut, en application des règles du droit canonique, avoir l'accord de l'ordinaire dont dépend le défunt (le desservant de sa paroisse), faire célébrer son anniversaire au sein de telle ou telle communauté ne pose aucun problème: il suffit de payer. Fonder son anniversaire est peut-être moins ostentatoire que faire célébrer des milliers de messes lors des funérailles[20], mais l'on s'assure une part d'éternité, ou du moins le croyait-on, puisque la fondation était en théorie perpétuelle. Il suffit pourtant de se reporter à certains obituaires, comme celui de Saint-Martial de Limoges, pour constater que très vite les rentes données à cette fin ne rapportaient plus grand chose ou n'étaient plus payées.

canonicus Gebennensis, qui dedit nobis viginti libras monete cursalis semel, pro atquirendo viginti solidos annuales pro suo anniversario hodie faciendo, distribuendos inter canonicos presentes et continuam residentiam facientes: in vesperis et vigiliis, medietatem, et in missa defunctorum et processione fienda, post dictam missam, supra ejus tumulum, more solito, aliam medietatem; ita tamen quod absentes quoquomodo nichil recipiant. Orate Deum pro eo. Quod anniversarium debent ejus heredes».

[19] Voir par ex. J.-L. LEMAÎTRE, *La gestion des anniversaires au Moyen Âge*, in *Croyances et gestion, Huitièmes rencontres, 25 et 26 novembre 1999* (Collection Histoire, gestion, organisations, 8), Toulouse 2000, p. 81-88.

[20] Voir R. BOUTRUCHE, *Aux origines d'une crise nobiliaire. Donations pieuses et pratiques successorales en Bordelais du XIIIe au XVIe siècle*, in «Annales ESC», 1938, p. 161-177, 217-277.

Il serait intéressant de savoir qui se fait inscrire dans l'obituaire de telle ou telle communauté. Les études manquent sur ce point, et ne seraient d'ailleurs pas faciles à mener, les notices n'étant pas toujours suffisamment précises. Nous sommes en général en milieu urbain. Les obituaires de communautés rurales sont relativement rares au Moyen Âge, et encore s'agit-il alors de gros bourgs et non de pauvres villages[21]. C'est en ville que se trouvent les fidèles les plus riches, et c'est là que joue aussi la concurrence entre religieux. L'obituaire peut alors être, en quelque sorte, le reflet de l'importance d'une communauté et de son attrait spirituel sur les laïcs. Dévotions de quartier, attrait des ordres mendiants, ou confiance dans les chanoines séculiers ou dans les moines d'implantation ancienne, tout cela mériterait d'être étudié à travers quelques exemples privilégiés et confronté aux données fournies par les testaments, lorsqu'ils existent.

Existe-t-il aussi des choix en fonction des sexes? Le choix des femmes différant-il de celui des hommes? En fonction des catégories sociales, les nobles fondant-ils leur anniversaire dans les mêmes communautés que les bourgeois?

Limoges peut à nouveau fournir quelques aperçus intéressants. À côté de Saint-Martial et dans sa dépendance immédiate existait une confrérie, tenue par des chapelains, la frairie Notre-Dame-de-la-Courtine. Nous en conservons l'obituaire de la fin du XIIIe siècle, sinon l'original, du moins une copie intégrale faite par un érudit scrupuleux de la fin du XVIIIe siècle, l'abbé Martial Legros[22]. On y remarque un nombre plus élevé de femmes que dans l'obituaire de l'abbaye ou dans celui du chapitre cathédral. Quelles peuvent être les motivations de ce choix? Un accueil plus facile de la part des chapelains desservant la confrérie; des prêtres plus proches des femmes de la petite bourgeoisie que les moines clunisiens ou les messieurs du chapitre Saint-Étienne? Nous n'avons pas ici de testament justifiant un tel choix, et on ne peut que s'interroger.

Il faudrait savoir aussi qui sont ces femmes. À Limoges, nous n'avons guère que des noms. Les notices de l'obituaire du chapitre d'Aquileia, publié par C. Scalon, sont plus détaillées, fréquemment datées, et les femmes y sont nombreuses. Ces femmes, souvent des veuves, mériteraient une étude approfondie, d'autant qu'elles y apparaissent aussi bien comme fondatrices d'anniversaires que comme bénéficiaires de fondations faites par

[21] Voir J.-L. LEMAÎTRE, *L'obituaire des prêtres filleuls de Liginiac* (Mémoires et documents sur le Bas-Limousin, XIX), Ussel 1994.

[22] AdHV, I SEM 13 (1), p. 363-369, cf. *Répertoire*, nn. 2790-2791.

leurs maris. Citons quelques exemples: en 1372, meurt Flor de Cucanea, qui a légué au chapitre ses maisons situées sur la place d'Aquileia, qui rapportent annuellement un marc[23]; en 1396, dame Zanula, veuve de ser Spiriti, de Cividale, donne un calice d'argent doré et un parement pour que le chapitre célèbre son anniversaire et celui de son mari, selon la coutume[24]; en 1330, meurt Catherine, fille de noble Brazalia da Porcia et épouse de Giovanni Furlano di Febo della Torre, inhumée dans le monument des Febo, dans la chapelle Saint-Ambroise. Son mari s'engage à remettre annuellement un demi-marc de rente (ou cinq marcs pour acheter cette rente), pour célébrer son anniversaire, avec une distribution de vin[25]. C'est parfois toute la famille qui apparaît, et la notice permet alors d'esquisser un semblant de généalogie: ainsi, Georges (mort depuis) mari de dame Constance, morte en 1338, son frère Christophe, ses fils, et feu Jean Bertoni, son gendre, avaient affirmé qu'elle avait laissé au chapitre une rente annuelle d'un marc sur les maisons dans lesquelles elle avait vécu, à l'angle de la place commune d'Aquileia, pour la célébration de son anniversaire[26].

Quant à la noblesse, l'analyse est plus complexe encore. En 1996, le prof. Gerd Melville, nous a demandé d'étudier pour un colloque consacré à

[23] C. SCALON, *Necrologium Aquileiense*, p. 147 [24 février]: «F VI KAL. ... MCCCLXXII, dom. Flor de Cucanea obiit, que legavit capitulo Aquil. pro suo anniversario faciendo, ut moris est, domos suas sitas in Foro Aquil., pro quibus habemus annuatim marcham unam denariorum».

[24] *Ibidem*, p. 179 [30 mars]: «E. III KAL. ... Anno Domini MCCCLXXXXVI, ind. IIII, dom. Zanula relicta olim ser Spiriti de Civitate Austrie dedit capitulo Aquil. unum calicem argentum deauratum et unum paramentum fulcitum, ad hoc ut eius anniversarium et dicti sui mariti singulis annis celebretur ut moris est».

[25] *Ibidem*, p. 139 [13 février]: «MCCCXXX, dom. Catherina, filia nobilis viri domini Brazalie de Porcileis et uxor domini Iohannis Forlani de La Turre, <obiit> et est sepulta in capella S. Ambrosii in monumento inferiori dom. Febi, pro cuius anima idem Iohannes Forlanus optulit capitulo se daturum annuatim dimidiam marcham in reditibus vel V marchas pro dicta media marcha emenda, ut fiat eius anniversarium ut est moris cum vino et oblatione».

[26] *Ibidem*, p. 153 [1er mars]: «D. KAL. ... MCCCXXXVIII, ind. XI, dom. Constantia obiit, pro cuius anima Georgius maritus eius condam et Christophorus eius frater, filii eiusdem dom. Constantie et Iohannes quondam Bertoni gener ejus, dixerunt eam reliquisse capitulo Aquil. unam marcham denariorum novorum Aquil. in redditibus annuatim super domibus in quibus ipsa morabatur scituatis in angulo plathee communis Aquileie, ut fiat singulis annis anniversarium ipsius tali condicione adiecta, quod si heredes sui assignarent alibi in bono loco dictam marcham aut darent X marchas pro ipsa marcha, quod dicte domus ab dicta obligatione sint liberate».

l'ordre de Cluny les anniversaires de la noblesse limousine[27]. Nous en reprenons les conclusions.

Malgré le prestige que pouvait lui valoir son appartenance à l'ordre de Cluny, – mais était-ce apprécié des Limousins? – Saint-Martial ne semble pas avoir joué un rôle particulièrement attractif en matière de commémoration des défunts dans la noblesse limousine. Cluny et la Bourgogne sont loin de Saint-Martial, et à Limoges Saint-Martial n'est manifestement pas perçu comme «la lumière du monde», pour reprendre le titre du dernier livre de Joachim Wollasch[28]. L'abbaye Saint-Martial était située dans le Château de Limoges, dans la ville du vicomte, et elle a pu attirer des fondations d'anniversaires, mais l'on constate que celles-ci sont essentiellement le fait de la noblesse locale, d'une petite noblesse gravitant autour du Château et de la Cité de Limoges, partagée entre Limoges et Solignac. Il est significatif qu'aucune des nombreuses confraternités accordées aux XIe-XIIe siècles par les abbés de Saint-Martial (au nombre de deux cent quatre-vingt-seize[29]) ne l'ait été à un quelconque *miles* limousin. Les seuls nobles obtenant la confraternité de l'abbaye sont des Siciliens et des Calabrais venus en pèlerinage à Saint-Martial entre 1063 et 1114[30].

La noblesse limousine, se contentait, pour la célébration de la mémoire de ses défunts, des abbayes voisines, surtout si la famille avait d'une quelconque manière contribué à sa fondation. C'est cet aspect qui semble dominer en Limousin, largement exprimé à la fin du Moyen Âge par la multiplication

27 J.-L. LEMAÎTRE, *Les anniversaires de la noblesse limousine fondés à Saint-Martial de Limoges (XIe-XIIIe siècles)*, in G. CONSTABLE - G. MELVILLE - J. OBERSTE (edd), *Die Cluniacenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld* (Vita Regularis, 7), Münster 1998, p. 213-251.

28 J. WOLLASCH, *Cluny, Licht der Welt. Ausftieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Zürich 1996.

29 Cf. J.-L. LEMAÎTRE, *Mourir à Saint-Martial*, p. 521-646. Notons l'acte n. 136 (p. 575): «Officium. Margarita Engolismensis comitissa, mater Ademari vicecomitis, qui dedit tapetum novum» (Bibliothèque nationale de France, ms lat. 5243, fol. 133).

30 Paris, Bibliothèque nationale de France, ms lat. 5257, fol. 69v. Cf. J.-L. Lemaitre, *Mourir à Saint-Martial*, p. 531, n. 21). L'acte n'étant pas daté, la datation proposée est celle de l'abbatiat d'Adémar: «Quidam nobiles [[ven.]] viri a partibus Sicilie et Calabrie orationis causa venientes ad [2] beatum Marcialem karitative suscepti sunt a domno Ademaro, abbate, concessitque eis hujus loci [3] beneficium omne, qui etiam nomina sua in hoc libro scribi petierunt ut cum eorum obitum fratres [4] hujus loci audierunt aliquod beneficium pro animabus eorum persolvant. Nomina eorum hec sunt: [5] Aquinus Brito, Guildinus et Elorinus filius ejus, Adalaidis uxor ejus, Anfridus de Brecei et Beatrix [6] uxor ejus, Berar(dus) comes, Mabilia uxor ejus, Guoscellinus del Manei, Ema uxor ejus, Estormil(us)».

des vicairies et chapellenies fondées par la noblesse locale dans l'église de la paroisse où se trouvait leur tour ou leur château[31]. Il faudrait prendre en compte un autre mode, indirect, permettant d'assurer sa mémoire et celle de son lignage: l'entrée au monastère[32]. Nous trouvons en effet, parmi les moines de Saint-Martial, de Solignac, parmi les chanoines du chapitre cathédral des représentants de ces familles qui fondent leurs anniversaires dans ces mêmes maisons.

### 3. *La société ecclésiale au miroir des obituaires*

Comme le nécrologe, l'obituaire est un témoin privilégié pour l'étude de la société ecclésiale. Mais, alors que le nécrologe, en nous donnant des noms bruts, ne permet guère que la simple construction de listes prosopographiques, l'obituaire, par la richesse de ses notices, peut nous permettre une meilleure connaissance de la société ecclésiale, et en particulier du monde des chanoines séculiers.

Prenons encore l'obituaire de Saint-Martial de Limoges: on y lit le 23 février l'obit d'Hélie Merchatz, moine de cette même abbaye[33]. C'est un *monachus conversus*, c'est-à-dire qu'il est entré adulte au monastère, nous dirions «une vocation tardive»[34]. Nous savons, grâce aux notes de Bernard Itier, qu'il était déjà à Saint-Martial en 1209[35], qu'il fut chèvecier de l'abbaye et qu'il était

[31] On trouvera le relevé de ces chapellenies et vicairies, pour l'essentiel fondées aux XIVe, XVe et XVIe siècles, dans le pouillé dressé dans les années 1775 par un prêtre érudit, l'abbé JOSEPH NADAUD, *Pouillé historique du diocèse de Limoges. Manuscrit de l'abbé Joseph Nadaud (1775)*, publ. par A. LECLER, in «Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin», 53, 1903, p. 5-841.

[32] Voir J. WOLLASCH, *Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les «conversions» à la vie monastique aux XIe et XIIe siècles*, in «Revue Historique», 264, 1980, 1, p. 1-24.

[33] AdHV, 3 H 15, fol. 8 [13 février]: «B. IDUS. (44) Obiit Helias Merchatz, monachus conversus, et dedit nobis XX sol.: X sol. in rua de Manhania, in domo Boneu Gaydenc, |\ modo dicti au Chandelier/| et III sol. in ortis Sancte Valerie in domo que fuit W. Machalc, et modo est Gaufridi de Rossac, et IIII sol. in domo que fuit Nicholai Chambarot, et modo est a la Rossinhola, |\relicte P. Chatalac/|, et III sol. |\vacant/| in domo que fuit Laurencio de Legal juxta domum P. Rosseu, et V sol. |\helemosine sunt/| in domo a la Quassa mala, in rua de Banclatgier».

[34] Voir sur ces question Ch. DE MIRAMON, *Les «donnés» au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque ( v.1180-v.1500)*, (Cerf-Histoire) Paris 1999.

[35] Cf. *Chroniques de Saint-Martial de Limoges*, éd. H. DUPLÈS-AGIER (Société de l'histoire de France), Paris 1874, p. 249, 251, 260, 262, 268, 271, 278, 283, 287, 291, 296.

mort en 1218, puisqu'il est inscrit le 13 février dans l'obituaire constitué cette année-là par Bernard Itier[36]. Il a donné 20 sous en rentes assises sur une maison rue Manigne, deux maisons aux jardins de Sainte-Valérie, une autre maison non située, une maison rue Banc-Léger. On entrevoit quelle pouvait être sinon la fortune du moins l'aisance de cet homme, avant qu'il ne se fasse moine, car on peut difficilement penser qu'il ait acquis un tel patrimoine une fois entré au monastère.

Le second exemple est plus délicat. Guillaume de Mareuil, abbé de Saint-Martial de 1261 à sa mort, survenue le 22 février 1272, donne pour faire une aumône à l'occasion de son anniversaire 110 sous, qui doivent être payés sur la leyde – un droit de péage – levée par le cellérier de l'abbaye aux portes du Château de Limoges et aux ponts Saint-Martial et Saint-Étienne, leyde qu'il avait acquise du chevalier Hugues de Peyrat et de sa femme, fille de feu Gui de Brosse[37]. Ce droit n'avait certainement pas été acheté par l'abbé sur ses propres deniers, et sans doute détourne-t-il ici en quelque sorte à son profit les ressources du monastère. Nous retrouvons la question évoquée précédemment, celle des moines et de la possession. Cette question ne se pose pas avec les chanoines séculiers, et l'obituaire permet souvent d'apprécier leur fortune (avec moins de précision certes qu'un inventaire après-décès) mais aussi leur tempérament, leurs relations avec leurs confrères (on ne veut pas que les absents à la célébration de l'anniversaire profitent des distributions ...).

L'obituaire d'Aquileia nous fournira encore quelques exemples, qui montrent une fois de plus le rapport des religieux à l'argent. Ainsi en 1251, le chanoine Conrad de Brazzaco donne pour le salut de son âme au chapitre d'Aquileia 3 marcs pour acheter des rentes[38], auxquels il ajoute 16 deniers

[36] J.-L. LEMAÎTRE, *Mourir à Saint-Martial*, p. 513.

[37] AdHV, 3 H 15, fol. 9v [21 février]: «C. IX KAL. (49) W(illelmus), abbas, de Marolio, obiit et dedit nobis C. sol. et X sol. ad helemosinam faciendam. Sellerarius Sancti Marcialis debet solvere hac die pro leyda quam levat in portis Castri Lemovicensis et in pontibus Sancti Marcialis et Sancti Stephani, quam predictus abbas aquisivit a domno Hugone de Peyrat, milite, et ab ejus uxore, filia quondam domni Guidonis de Brossa».

[38] C. SCALON, *Necrologium Aquileiense*, p. 126 [2 février]: «E. IIII NON. Anno Domini MCCLI, Conradus de Brazacho Aquil. can., dedit pro remedio anime sue capitulo Aquil. et canonicis III marcas Aquil. monete pro reditibus emendis et insuper dedit eis reditus XVI den. et unius urne vini in Villa Franca ad hoc specialiter ut festum b. Blasii cum IX lectionibus et pleno officio singulis annis perpetuo celebretur, ita quod de eisdem reditibus ematur una quartaria boni vini in vigilia predicti sancti et post vesperas tam canoniis quam aliis clericis in capitulo propinetur; in crastino vero III den. Aquil. offerantur in conventuali missa ministris altaris et dicatur specialis oratio pro salute anime et corporis predicti Conradi,

de rente et les revenus d'une «urne» [39] de vin à Villa Franca, demandant que l'on célébrât la fête de saint Blaise solennellement à douze leçons, et que l'on achetât une *quarteria* de bon vin pour offrir à boire aux chanoines et aux clercs participant à cet office, à la vigile et aux vêpres. Puis, dans son obit, il lègue 40 deniers pour acheter à nouveau une *quarteria* de bon vin et payer à boire aux chanoines le jour de son anniversaire[40]. En 1296, le chanoine Herrmann donne 12 livres de rente sur les maisons d'un tailleur, pour que l'on achetât, pour son anniversaire, une *quarteria* de bon vin pour le chapitre[41]. La célébration de l'anniversaire doit être une fête. Les chanoines ne sont d'ailleurs pas les seuls à agir ainsi; des femmes aussi demandent une distribution de vin pour leur anniversaire[42]. Tous ces chanoines lèguent des revenus conséquents au chapitre, le chancelier Étienne d'Artagna ajoute ses livres à un manse[43].

L'obituaire peut être le reflet des relations existants entre l'évêque et son chapitre, car lui aussi fonde désormais son anniversaire. Prenons l'obituaire (inédit) du chapitre cathédral Saint-Étienne de Limoges, composé à la fin du XIIIe siècle, sous l'épiscopat de Gilbert de Malemort (1275-1294). Dix évêques de Limoges y sont inscrits, sans discontinuité, depuis le quarante neuvième, Eustorge († 1106) le 3 décembre[44] jusqu'au cinquante-

post obitum vero eius dicatur oratio pro anima ipsius; reliqui vero den. qui supererunt de reditibus omnibus supradictis dividantur inter canonicos et mansionarios qui intererunt predictie misse».

39 Urna, mesure de capacité, cf. P. SELLA, *Glossario latino italiano. Stato della Chiesa - Veneto - Abruzzi* (Studi e Testi, 109), Città del Vaticano 1944, p. 603.

40 C. SCALON, *Necrologium Aquileiense*, p. 127-128 [3 février].

41 *Ibidem*, p. 161 [8 mars]: «D. VIII IDUS ... Anno Domini MCCXCVI, ind. VIIII, dom. Hermannus presb. et can. Aquil. obiit, qui dimisit capitulo redditus XII librarum super domibus quondam Benevenuti sartoris et unam marcham den., quam Dietricus dimisit capitulo super possessionibus suis, ad hoc ut in anniversario ematur quarteria boni vini in capitulo et in crastino III den. offeratur in conventuali missa; residui vero inter canonicos et mansionarios fideliter dividantur».

42 «Sorou, uxor Sclavucii», le 25 janvier, p. 117; «Margareta, uxor Marcucii», le 17 septembre, *ibidem*, p. 305, etc.

43 *Ibidem,* p. 58 [5 mars]: «A. III NON. ... Stephanus decanus Aquil. obiit, qui dedit fratribus unum mansum apud Vendoy situm et decreta sua et decretales, unum psalterium glosatum, istoriam scolasticam, sermones, constitutiones Innocentii pape et alios libros artis gramatice».

44 AdHV, 3 G 511 [3 décembre]: «A. (495) Obiit Eu<s>torgius, episcopus, ad cujus anniversarium bajulus de Ponte Sancti Marcialis debet reddere I den. canonicis et presbiteris beneficiatis ab archa et clientibus, et est quasi duplex».

huitième, Gilbert de Malemort († 1294), inscrit en addition le 11 juin[45]. Les notices sont d'importance inégale, brèves pour les plus anciens, plus développées pour les derniers comme Guy du Clausel († 1235)[46] ou Durand d'Orlhac († 1245)[47].

45 AdHV, 3 G 511 [11 juin]: «A. Barnabe Apostoli (291) Hic debet fieri dupplarium beati Bernabe. Sacrista percipit XII den. In dicto festo debet fieri anniversarium domini Gerberi, quondam episcopi \Lemovicensis/, qui legavit ad faciendum dictum anniversarium X libr. [[ de quibus sacrista percipit II sol. pro candelis]] et debent pulsari magne campane et candele poni in trabe».

46 AdHV, 3 G 511, fol. 6 [26 janvier]: «E. (163) Obiit Guido, Lemovicensis episcopus, ad cujus anniversarium debentur apud Insulam XIII sest. frumenti ad mensuram vendentem et ementem de Castro Lemovicensi domui aportatos, de quibus debet Guido Donzeus II sest. et em. G Raholis et P(etrus) Donzeuz V quartas. P(etrus) Audoartz et Ber(nardus) V sest. Relicta P(etri) Chautard III sest. minus cartam. Johannes Luciaus III em.; preterea abbas Sancti Augustini et conventus debent de cellario suo de bono blado et legali ad dictum anniversarium XIIII sest. frumenti annuatim reddendos circa festum beati Michaelis pro decima ecclesie Sancte Affre, quam decimam abbas et conventus prediti ascensaverunt sibi et monasterio et successoribus suis perpetuo a capitulo Lemovicensi, mediantibus magistro Guillelmo de Maymaco et de P(etro) de Payraco, canonicis Lemovicensibus et Helias Coralli, clerico, per manus quorum hec compositio facta fuit. Capellanus de Sepulcro et capellanus Sancte Affre et capellanus Sancti Mauricii et capellanus Sancti Michaelis de Pistoria et capellanus de Insula debent accipere sicut canonici et debent amplius XXXV sol. in ecclesia Sancti Germani prope Mansum Serenum, quos dedit Guido Barbarot, quondam archidiaconus Lemovicensis. Dentur amplius ad dictum anniversarium X sol., qui debent distribui inter clericos de choro non beneficiatos, et sunt assignati in duabus estagiis Petri Magolet, sitis juxta domum que fuit Petri Bardonis canonici».

47 AdHV, 3 G 511, fol. 68 [30 décembre]: «G. (517) Obiit Durandus, Lemovicensis episcopus, ad cujus anniversarium bajulus de Salaniaco debet reddere annuatim C sol. et VI sol., et dictus bajulus percipit propter hoc IIII$^{or}$ libr. in manso de Montigo, et XX et IIII$^{or}$ sol. in manso de la Chieza, et XX sol. in manso de Masgilier, qui denarii empti fuerunt a Willelmo de Manso Gilier, domizello, ad opus dicti anniversarii. Item capellanus Sancti Genesii prope Petrabuferia debet ad dictum anniversarium annuatim LII sol. renduales, videlicet in Natali XVI sol. et in Pascha Domini XVI sol. et in festo beati Bartolomei XX sol., et istuc anniversarium debet fieri in festo sancti Silvestri [[vel]], nisi sit dictum [[die]] festum die dominica, et tunc fit sabbato precedenti, non op<s>tante quod fit duplex; debentur et amplius ad dictum anniversarium in manso de Arboribus seu bordaria IX sol., videlicet II sol. et VI den. ad [[off]] offerendum et VI den. presbitero qui tenebit c<h>orum ad missam et II sol. pulsatoribus et II sol. ad opus candelorum que debent poni in januis ante chorum et XII den. capellano de Sepulcro et XII den. eidem capellano in crastino Omnium Sanctorum pro absolucione facienda super sepulturam ipisus episcopi, et pro commemoratione facienda in ecclesia, et dicti IX sol. cum IX sol. assisis et assignatis in dicto manso ad opus duplarii sancti Georgii debent reddi annuatim, videlicet medietas in Natali et alia medietas in natali beati Joannis, ita quod XI den. ex illis redduntur sacriste pro candelis in dicto duplario».

Par contre Aymeric de La Serre de Malemort († 1275) n'a qu'une courte notice[48], mais on relève l'anniversaire de ses parents, qu'il avait fondé[49] et les diverses fêtes qu'il avait dotées, Saints-Pierre et Paul le 29 juin[50], Invention de saint Étienne le 3 juillet[51], Saint-Front le 25 octobre, et l'octave de la Toussaint le 8 novembre[52]. On note un seul absent, le cinquante-cinquième évêque, Guillaume du Puy, chanoine d'Angoulême élu en 1235, mais mort brutalement avant son sacre le 21 février 1236: il n'a pas eu le temps de faire une fondation, et du coup le chapitre n'a pas jugé bon de l'inscrire dans son obituaire.

L'obituaire permet également d'atteindre une autre catégorie ecclésiale, les dignitaires. Restons à Limoges. La première dignité du chapitre est celle de doyen. Une liste sommaire en a été donnée au XVIIe siècle par l'abbé Nadaud[53]. L'obituaire ne renferme que cinq fondations d'obits, faites par

[48] AdHV, 3 G 511 [2 juillet]: «A (305) Obiit dominus Aymericus, dominus Lemovicensis episcopus, ad cujus anniversarium debentur X libr., de cujus anniversario capellanus et novi vicarii debent percipere medietatem illius quod percipiet canonicus, et dominus decanus debet amplius XXX sol. renduales».

[49] AdHV, 3 G 511 [1er mars]: «D. (195) Hic debet fieri anniversarium parentum bone memorie Aymerici, episcopi Lemovicensis, ad quod legavit XL sol., et debent solvi de legatis factis ab ipso episcopo ecclesie Lemovicensi; et vicarii novi percipiunt ibi medietatem in suo anniversario. Non credo quod sit verum quod de vicariis novis».

[50] AdHV, 3 G 511 [29 juin]: «E. PETRI ET PAULI. (302) Ad quod festum debentur V sol. et II den. de domo Guillelmi de Malomonte XVIII den. et IIIIor den. de corona que est ante domum cum dominio et quadam libr. Tur. de acaptamento. Et sciendum quod de domo nova G. de Frachet, que est inter domum petrinam et murum ville XII den. de censu et XII den. de acaptamento. Et sciendum quod <ad> augmentandum primum clasum dicti festi legavit Aymericus, Lemovicensis episcopus, centum sol. renduales, de quibus vicarii novi debent percipere medietatem quod percipit unus canonicus».

[51] AdHV [3 G 511 août]: «E. STEPHANI PROTOMARTIRIS (335) Ad cujus processionem debentur XX sol. in manso dicto Gautier, et capitulum dedit amplius ad dictam processionem L sol. de den. ecclesie de Rozeria. | Dominus Aymericus, Lemovicensis episcopus, legavit predictos XXti sol. ad faciendum processionem. Vicarius suus percipit ut canonicus».

[52] AdHV, 3 G 511 [25 octobre]: «D. FRONTONIS EPISCOPI (445) Ad quod dupplarium faciendum dominus Aymericus, episcopus, dedit XL sol. | Sacrista percipit XII den»; [8 novembre]: «D. OCTABA OMNIUM SANCTORUM. (457) Est dupplex quod instituit magister P(etrus) de Sancto Ylario, canonicus Lemovicensis, de X sol. quos debet bajulus de Buxolio. Debentur amplius ad idem dupplex II sest. frumenti de quibus debet Gaucelmus de Esgallo I sest. et P(etrus) Meitadiers de Usurac alium sest. | Dedit amplius dominus Aymericus, Lemovicensis episcopus, ad dictum dupplarium IIII libr. Sacrista percipit IIII sol. Vicarius suus percipit ut canonicus.

[53] J. NADAUD, *Pouillé historique du diocèse de Limoges*, liste p. 87-89.

Hélie Duret (1245 - † 1268), maître Aycelin (1218 - † 1226), Hugues de Gimel (1100) et G. Robert (1198 - † 1207 ou 1215), inscrits de première main, et Gaucelm de Pierrebuffière (1279 - † 1295), en addition. S'y ajoutent des fondations d'offices par plusieurs d'entre eux, tel Adémar de Neuville (1295 - † 1311) et Hélie de Malemort (1268 - † 1282), dont l'anniversaire n'a pas été inscrit dans l'obituaire. Sept noms apparaissent donc pour une période qui s'étend entre 1100 et 1311, quand la liste dressée par l'abbé Nadaud en donne dix-neuf pour la même période. Sautant le chantre, seconde dignité, prenons maintenant les archidiacres de Limoges (– ou de Malemort): troisième dignité. On trouve seize anniversaires, auxquels s'ajoutent quelques fondations faites par certains d'entre eux. Ne disposant pas cette fois d'une liste si sommaire qu'elle fût des archidiacres, il n'est pas possible dans l'immédiat de connaître la fourchette chronologique de ces inscriptions et de savoir si tous y figurent, si tous ont fondé leur anniversaire, mais il est évident que l'obituaire sera une source importante pour l'étude de ces archidiacres, sans être la seule. Inutile de multiplier les exemples. Nous touchons là un des problèmes les plus délicats soulevé par ces documents pour l'étude de la société, qu'elle soit ecclésiale ou laïque. Nous sommes en présence de choix délibérés, de fondations faites volontairement par des clercs ou des laïcs, qu'elles le soient de leur vivant ou après leur mort en exécution de leur testament, nous ne sommes pas en présence de l'inscription systématique des membres de la communauté ou de ses fidèles.

Concluons ce bref aperçu. Nécrologe ou obituaire? Peu importe au fond l'appellation. Il y a les textes, et ce sont eux qui comptent, aux formes différentes, aux finalités différentes.

On ne fera pas l'histoire de la société chrétienne au seul miroir des nécrologes ou des obituaires. Il s'agit d'abord, convient-il de le rappeler encore, d'un texte liturgique, concernant un petit aspect de la vie et de la pratique liturgique, la commémoration des morts. Les formes de cette commémoration ont évolué au fil du temps, et le livre utilisé à cette fin s'est adapté à cette évolution. Il appartient à l'historien d'en tenir compte, mais aussi de ne pas le négliger sous le prétexte fallacieux trop souvent avancé qu'il s'agit d'un livre liturgique.

Simples listes de noms ou pages qui semblent arrachées à un censier ou à un terrier, nécrologes et obituaires constituent une source importante, mais partielle et ponctuelle de l'histoire de la société chrétienne. Pour pouvoir être utilisés dans toute leur mesure, il faut que ces textes soient répertoriés, puis soient publiés de manière intégrale, avec des index, et non

en sélectionnant quelques noms d'apparence nobiliaire comme on l'a trop souvent fait aux siècles passés. On ne publiera pas tout et tout d'ailleurs ne mérite peut-être pas d'être publié.

Faut-il rappeler que seule la France et dans une certaine mesure la Belgique disposent d'un répertoire de leurs documents nécrologiques manuscrits ... Ni l'Allemagne, – malgré de grandes entreprises, comme les *Necrologia Germaniae* des Monumenta Germaniae Historica ou le *Quellenwerk Societas et Fraternitas* créé voici une trentaine d'années par Karl Schmid et Joachim Wollasch –, ni l'Italie, – malgré d'excellentes éditions parue dans les *Fonti per la Storia d'Italia*, où plus récemment dues à des initiatives individuelles (nous pensons aux travaux de Cesare Scalon en Frioul, d'Hubert Houben, de Giovanni Vitolo et de ses étudiants dans le Mezzogiorno), – ni la Suisse, ni les Pays scandinaves, ni l'Espagne, ni le Portugal n'ont jusqu'à présent réalisé ou mis en chantier de tels répertoires. Il ne reste pratiquement aucun obituaire anglais, et les rares témoins anglo-saxons ont fait l'objet d'une édition d'ensemble récente[54]. Dans l'attente, on ne pourra guère faire qu'éditer par-ci par-là des textes plus ou moins importants, selon l'humeur ou le hasard.

Le *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi* donne désormais, dans son tome VIII/2 (1998), un long article *Necrologium* (il y a au fasc. VIII/3 [2000], p. 311, à *Obituarium*, un renvoi: «Vide Kalendarium et Necrologium»), mais, il n'a pas été possible d'y mettre toute la bibliographie existante ... Il fallait faire un choix et le Comité éditorial a décidé de ne retenir que les travaux publiés après 1967, après la publication du fascicule de la «Typologie», qui pourtant ne donne pas de bibliographie rétrospective. Des pans de la documentations imprimée vont donc rester dans l'ombre. Ce n'est cependant pas grave, car, en ce domaine, ce sont les manuscrits qui priment, et bon nombre de textes, inconnus ou méconnus, n'ont pas fait l'objet d'étude ou d'édition, malgré leur importance historique. Ce sont eux qu'il convient de faire connaître d'abord, et nombre d'entre eux attendent toujours un éditeur. Alors, on pourra lever un grand pan du voile qui couvre ces tombeaux documentaires et les exploiter dans toutes les directions désirées, classiques ou novatrices.

[54] J. GERCHOW, *Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen, mit einem Katalog der 'libri vitae' und der Necrologien* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 20), Berlin - New York 1988.

# «In martelorio ecclesie». Obituari e Necrologi delle pievi dell'Italia settentrionale: aspetti religiosi e sociali

di *Giancarlo Andenna*

## 1. *Introduzione*

La recente edizione del *Kalendarium-Obituarium Modoetiense*, seconda parte del *Liber Ordinarius Modoetiensis cum Kalendario-Obituario*, effettuata da Renato Mambretti, coadiuvato da Ferdinando Dell'Oro[1], ha posto in evidenza la consistente realtà degli Obituari appartenenti a centri religiosi dediti alla pastorale, o meglio a delle pievi, a cui era affidata nei secoli centrali del medioevo la cura delle anime di uno specifico territorio[2]. La

[1] *Liber Ordinarius Modoetiensis cum Kalendario-Obituario*, tomus B, *Kalendarium-Obituarium Modoetiense*, studia et editionem paravit R. MAMBRETTI, adlaborante F. DELL'ORO (Monumenta Italiae Liturgica, II), Roma 2001, pp. 277-413.

[2] Per il concetto di pieve nell'Italia centro-settentrionale in età alto medievale rimando a C. VIOLANTE, *Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale (secoli V-X)*, in *Cristianizzazione e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo: espansione e resistenza*, Atti della XXVIII Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 10-16 aprile 1980, Spoleto 1982 (Settimane di Studio, 28), II, pp. 963-1162; ora anche in C. VIOLANTE, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel Medioevo*, Palermo 1986, pp. 105-265. Gli sviluppi in età carolingia, postcarolingia e comunale sono stati trattati sempre da C. VIOLANTE, *Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale durante i secoli XI e XII*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «Societas Christiana» dei secoli XI e XII. Diocesi, pievi, parrocchie*, Atti della VI Settimana internazionale di studio, Milano 1-7 settembre 1974, Milano 1977, pp. 643-799; ora anche in C. VIOLANTE, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale*, cit., pp. 267-447; ma per la Lombardia da G. ANDENNA, *Aspetti e problemi dell'organizzazione pievana milanese nella prima età comunale*, in *Milano e il suo territorio in età comunale (XI-XII secolo)*, Atti dell'XI congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Milano 26-30 ottobre 1987, Spoleto 1989, I, pp. 341-373. La nascita della parrocchia e i rapporti relativi alle pievi, ai vescovi, ai signori rurali e alle comunità sono rintracciabili in C. VIOLANTE, *Sistemi organizzativi della cura d'anime in Italia tra Medioevo e Rinascimento*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secoli XIII-XIV)*, Atti del VI convegno di Storia della Chiesa in Italia, Firenze 21-25 settembre 1981, Roma 1984, I, pp. 4-41; ora anche in C. VIOLANTE, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale*, cit., pp. 449-484; per l'area lombarda si veda G. ANDENNA, *Alcune osservazioni sulla pieve*

tradizione di edizioni di Obituari pievani dell'Italia settentrionale è molto antica e risale ai celebri Necrologio di Casale Monferrato[3] e Necrologio di Sant'Orso di Aosta editi negli Historiae Patriae Monumenta[4], di cui ha già fatto cenno Cosimo Damiano Fonseca nella sua introduzione. Tuttavia in anni recenti le indagini svolte presso gli archivi delle pievi del territorio novarese ad opera di Simona Gavinelli hanno mostrato l'esistenza di consistenti biblioteche liturgiche di Capitoli pievani, entro le quali sono stati reperiti almeno tre Obituari inseriti nei Calendari di codici con Passionali (Intra), oppure nei Libri del Capitolo, o meglio Capitolari-Collettari (Gozzano e Orta) delle chiese matrici dei territori plebanali[5]. Il Calendario-obituario di Intra è il più antico, in quanto fu scritto durante la metà del XII secolo e ebbe numerose aggiunte di più mani sino al 1460[6]. Gli altri due Calendari-obituari appartengono invece al XIV secolo e recano aggiunte di mani diverse sino alla fine del medioevo e ai primi anni del XVI secolo. Su questi tre Obituari verterà il nostro intervento, durante il quale si forniranno non solo considerazioni di natura religiosa, ma anche di contenuto economico e sociale. Già Joachim Wollasch aveva più volte notato che nella tradizione commemorativa, in genere monastica, ma anche canonicale, gli Obituari erano posti entro i Calendari, nei quali erano registrate le festività dei santi e dei martiri, o a volte entro i Martirologi, che di fatto erano dei Calendari con annotazioni relative ai santi del giorno molto più estese[7].

*lombarda tra XIII e XV secolo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo*, cit., II, pp. 677-704; e ancora G. ANDENNA, *Strutture territoriali ecclesiastiche e attività pastorale in alta diocesi milanese durante il basso Medioevo*, in C. TALLONE (ed), *L'Alto Milanese nell'età del ducato*, Atti del convegno di studio promosso dal Comune di Cairate, Cairate 14-15 maggio 1994, Varese 1995, pp. 70-86; infine, dello stesso autore, *Le istituzioni ecclesiastiche di base sui territori lombardi tra Tarda Antichità e Basso Medioevo*, in G. ANDENNA, *Storia della Lombardia medioevale*, Torino 1999, pp. 121-164.

[3] *Necrologium Sancti Evasii Casalensis*, ed. G. AVOGRADO DI VALDENGO, in Historiae Patriae Monumenta, *Scriptores*, III, Augustae Taurinorum 1848, coll. 454-510.

[4] *Necrologium insigni Collegii Canonicorum Sanctissimi Petri et Ursi Augustae Pretoriae*, ed. A. GAL, in Historiae Patriae Monumenta, *Scriptores*, III, Augustae Taurinorum 1848, coll. 517-540.

[5] S. GAVINELLI, *I codici liturgici del Capitolo di Gozzano*, in «Aevum», 71, 1997, pp. 273-313; della stessa autrice, *L'archivio e la biblioteca di San Giulio d'Orta*, in «Novarien.», 27, 1997, pp. 19-93.

[6] P. FRIGERIO - C. MARIANI - P.G. PISONI, *Un calendario del XII secolo nella Biblioteca Capitolare di Intra (cod. 16)*, in «Verbanus», 4, 1983, pp. 109-166.

[7] J. WOLLASCH, *Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (edd), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im*

Conviene tuttavia in questa sede chiarire bene la distinzione esistente entro la tradizione commemorativa fra i Necrologi e gli Obituari, in quanto Auguste Molinier alla fine del secolo scorso aveva considerato i due termini come intercambiabili[8]. Per una loro netta separazione seguo quanto è stato proposto da Nicolas Huyghebaert in *Les documents nécrologiques* per la «Typologie des Sources du Moyen âge» nel 1972[9]. Il Necrologio, secondo l'erudito benedettino, è costituito da una lista di nomi di defunti scritti al margine di un Calendario, o di un Martirologio, per essere letti durante la preghiera corale. Poiché la lettura avveniva durante l'ora di prima il Necrologio era posto nel Martirologio, che precedeva nel codice la Regola della comunità. Dunque ne consegue che il Necrologio era un vero libro liturgico. Al contrario l'Obituario è costituito da una lista di nomi di morti, scritti in margine a un Calendario con i santi, per ricordare agli amministratori della comunità religiosa gli introiti da censi o da affitti di beni lasciati dai benefattori defunti in quel giorno, nonché gli obblighi che gli anniversari giornalieri imponevano, in quanto i defunti esigevano messe di suffragio accompagnate da opere di misericordia, come sfamare o vestire dei poveri, e da cerimonie liturgiche, come l'accensione di candele sul tumulo o le processioni per benedire le tombe. Inoltre l'Obituario precisa con modalità dettagliate le terre da cui derivavano le rendite, i modi di pagamento e le persone tenute a versare i censi. Pertanto gli Obituari non sono dei libri liturgici, in quanto non sono destinati alla lettura pubblica durante le preghiere.

Tuttavia, nonostante queste chiare precisazioni, va detto che nei casi da me considerati i documenti commemorativi presentano entrambe le tipologie. Soprattutto il testo di Intra appare nella sua stesura originaria come un Necrologio; ad esempio, la mano che scrisse il Calendario nella seconda metà del XII secolo, dopo aver segnato la festa di San Giacomo apostolo al 25 luglio aggiunse «obiit Richardus episcopus novariensis», morto nel

*Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), München 1984, pp. 215-232; ma anche J. WOLLASCH, *Sulla ricerca di testimonianze commemorative in Germania: il progetto «Societas e Fraternitas»*, in C.D. FONSECA (ed), *La tradizione commemorativa nel Mezzogiorno medioevale: ricerche e problemi*, Atti del seminario internazionale di studio, Lecce 31 marzo 1982 (Università degli Studi di Lecce, Dipartimento di Scienze Storiche e Sociali. Saggi e ricerche, 12), Galatina 1984, pp. 15-26.

8 A. MOLINIER, *Les obituaires français du Moyen âge*, Paris 1890; ma anche H. LECLERCQ, *Obituaire*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, XII, Paris 1935, coll. 1834-1857.

9 N. HUYGHEBAERT, *Les documents nécrologiques* (Typologie des sources du Moyen âge occidental, 4), Turnhout 1972, pp. 33-37.

1121, come ricordo per la celebrazione liturgica[10]. Uguale constatazione vale per la nota necrologica del 18 agosto: «obiit Oddo Deo dignus novariensis episcopus», morto nel 1079[11]. Era evidente che le annotazioni derivavano da un precedente Necrologio. Tuttavia il medesimo amanuense sia al momento della stesura del Calendario, sia in un momento successivo, anche dopo la riforma dei denari imperiali del Barbarossa, aggiunse note con carattere obituario, che presentavano accanto al nome del defunto la semplice indicazione del reddito da percepire per il servizio liturgico di anniversario. Ad esempio «obiit Vuido presbiter, argenteum turibulum dedit et X denarios fictum», oppure «Commemoratio Alberti Cortese de Oglabio: quattuor denarios novos fictum quos dat Stafixo», oppure «obiit frater Obizo archipresbiter cui Deus peccata dimittat, amen: tres solidos fictum»[12]. Era evidente che le annotazioni della prima parte servivano per il ricordo liturgico, mentre quelle della seconda avevano una funzione di natura amministrativa ed economica, secondo lo schema presentato a suo tempo nel bel lavoro di Léopold Genicot *Une source mal connue de revenus paroissiaux: les rentes obituaires. L'exemple de Frizet*[13].

Infine il testo di Intra ebbe anche una funzione di *Liber vitae* in quanto il solito amanuense registrava anche nomi di persone viventi[14], come nel caso del 7 giugno: «Gebbo et Otta de Baveno in isto die emerunt quartam portionem de campo de Sumagro pro animabus suis»[15], oppure nell'an-

[10] P. FRIGERIO - C. MARIANI - P.G. PISONI, *Un calendario del XII secolo nella Biblioteca Capitolare di Intra*, cit., p. 137; sulla famiglia e sulla morte di Riccardo cfr. G. ANDENNA, *L'ordo feudale dei 'capitanei': Novara (secoli XI-XII)*, in A. CASTAGNETTI (ed), *La vassallità maggiore del Regno Italico. I 'capitanei' nei secoli XI-XII*, Atti del convegno, Verona 4-6 novembre 1999 (I libri di Viella, 27), Roma 2001, pp. 95-128, in particolare pp. 123-127.

[11] P. FRIGERIO - C. MARIANI - P.G. PISONI, *Un calendario del XII secolo nella Biblioteca Capitolare di Intra*, cit., pp. 117, 138; per la morte di Oddone cfr. G. SCHWARTZ, *Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens unter der sächsischen und salischen Kaisern mit den Listen der Bischöfe, 951-1122*, Leipzig - Berlin 1913, pp. 124-125, che pone una data tra il 1178 e il 1179 al ritorno da un viaggio a Gerusalemme.

[12] P. FRIGERIO - C. MARIANI - P.G. PISONI, *Un calendario del XII secolo nella Biblioteca Capitolare di Intra*, cit., p. 141 per prete Guido, p. 144 per Alberto Cortesi, p. 135 per l'arciprete Obizo.

[13] L. GENICOT, *Une source mal connue de revenus paroissiaux: les rentes obituaires. L'exemple de Frizet*, Louvain 1980.

[14] Per i problemi dei *Libri vitae* cfr. J. WOLLASCH, *Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung*, cit., pp. 218-225; dello stesso autore si veda, *Sulla ricerca di testimonianze commemorative in Germania: il progetto «Societas e Fraternitas»*, cit., pp. 16-19.

[15] P. FRIGERIO - C. MARIANI - P.G. PISONI, *Un calendario del XII secolo nella Biblioteca Capitolare di Intra*, cit., p. 134.

notazione del 12 agosto 1460, con la quale il canonico sacrista della pieve ricordò di aver posto nella sacrestia il *misalinum* che il prete Cristoforo di Santino «hodie presentavit pro missas celebrare in remedio anime sue»[16].

## 2. *Gli Obituari di Gozzano e di Orta*

Natura squisitamente obituaria ebbero invece i manoscritti commemorativi delle pievi di Gozzano e di San Giulio d'Orta, ancora inediti, ma in questi due casi risulta importante sottolineare alcuni aspetti che non derivano dall'interno della fonte, bensì da documenti esterni alla medesima. Si è detto che i Necrologi e gli Obituari sono inseriti come annotazioni marginali dei Calendari, ove appaiono i nomi dei santi e dei martiri, oppure nei Martirologi; la ragione di tale collocazione, indicata da Arnold Angenendt[17], da Joachim Wollasch[18] e da Nicolas Huyghebaert[19] è squisitamente liturgica. Il ricordo del nome del defunto, oppure del benefattore ancora vivo, avveniva durante la celebrazione dell'ufficio divino, oppure in caso di anniversario durante la celebrazione della messa. Solo Angenent nei suoi magistrali studi aveva segnalato nella tradizione monastica carolingia la volontà del defunto di essere inserito tra i nomi dei santi e dei martiri, a ricordo di un celebre passo dell'Apocalisse, 3,5, in cui «la grande voce» ricorda a Giovanni la figura del martire vincitore, che indossa bianche vesti, e soggiunge «non delebo nomen eius de libro vitae et confitebor nomen eius coram Patre meo»[20].

Orbene, nella tradizione monastica occidentale questa coscienza era stata ampiamente rinnovata nel corso dei secoli, ma essa non sembrava essere uscita dagli ambienti dei monaci, o al massimo dai contesti dei canonici regolari e dei Capitoli delle cattedrali. Invece le ricerche effettuate su documenti connessi con la redazione degli Obituari di Gozzano e di Orta, cioè sui testamenti dei laici e sulle annotazioni dei codici, operate da ecclesiastici di clero secolare, hanno rivelato aspetti sorprendenti.

16 *Ibidem*, p. 138.

17 A. Angenendt, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, in K. Schmid - J. Wollasch (edd), *Memoria*, cit., pp. 79-199, in particolare pp. 164-171.

18 J. Wollasch, *Sulla ricerca di testimonianze commemorative in Germania: il progetto «Societas e Fraternitas»*, cit., pp. 19-26.

19 N. Huyghebaert, *Les documents nécrologiques*, cit., pp. 34-43.

20 A. Angenendt, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, cit., pp. 164-185.

In primo luogo in un Graduale della pieve di San Giulio d'Orta, probabilmente scritto nel 1279, appare la seguente nota del donatore, il canonico Marchisio da Cilavegna, ancora vivo, «qui dedit pro remedio anime sue isti duo antiphonaria», pertanto il preposito e i canonici «tenentur post decessum ipsius domini Marchixii ponere eum in kalendario et facere omni anno unum annualium pro anima eius»[21]. Accanto alla annotazione era inserita una *Missa pro peccatis*. Dunque il donatore chiedeva di scrivere il suo nome nel Calendario insieme ai santi e ai martiri, operazione, si badi bene, diversa dalla richiesta di celebrare una messa di anniversario ogni anno, racchiusa nell'espressione «*facere annualium*». Ma sin qui non vi era nulla di particolare, giacché Marchisio era un ecclesiastico e ben conosceva i testi dell'Apocalisse.

In questo caso noto invece forti affinità con lo studio di Jacques Foviaux sull'Obituario del Capitolo cattedrale di Laon[22]. Anche nella città francese i nomi dei canonici che avevano disposto degli anniversari erano annotati in *Martilogio* per antica consuetudine di quella chiesa, tuttavia gli ecclesiastici della matrice durante la prima metà del XIII secolo disposero di comune consenso e su sollecitazione di uno di loro, chiamato Alessandro, che donò ampie proprietà e redditi, di pregare «pro debito caritatis» il 4 agosto anche per tutti i confratelli defunti che avevano servito la chiesa di Laon e i cui nomi «in martilogio designati non sunt». Il rito si sarebbe svolto secondo la liturgia del giorno successivo alla festa di Tutti i Santi[23].

[21] S. GAVINELLI, *L'archivio e la biblioteca di San Giulio d'Orta*, cit., pp. 73-74

[22] J. FOVIAUX, «*Ammassez-vous des trésors dans le ciel*»: *les listes d'obits du chapitre cathédral de Laon*, in J.-L. LEMAÎTRE (ed), *L'Église et la mémoire des morts dans la France médiévale*, Paris 1986, pp. 69-114.

[23] *Ibidem*, pp. 91, 105-106; «die secundo nonas augusti cum ecclesia nostra in consuetudine haberet eorum solummodo canonicorum *dies anniversarios observare quorum obitus in martilogio annotati habentur* decano et canonicis aliquem in capitulo convocatis, visum est non solum quibus solebant fratribus defunctis, sed etiam omnibus aliis qui huic ecclesie ex quo fundata est deservierunt et ab hoc seculo migraverunt orationum et elemosinarum munus pro debito caritatis esse impedendum. Hoc, pietatis intuitu communi assensu capituli, decreverunt pro omnibus canonicis suis defunctis pridie nonas augusti *diem sollempnem institui in qua et eorum memoria specialiter agatur qui in martilogio designati non sunt* et quod in aliorum anniversariis pro debito minus actum est suppleatur. Tota autem huius diei institutio observari disposita est iuxta modum et ordinem *eius diei qua prima sequitur festum omnium sanctorum.* Juxta quem ritum omnis diei huius hore canonice commendatio quoque post primam ac deinceps quindecim psalmi pro fidelibus defunctis sollempniter decantantur *ut Deus onnipotens animabus canonicorum nostrorum qui ex hac luce migraverunt orationum nostrarum suffragio remedia conferat delictorum et in novissimo die eis placabiliter inveniatur*».

Pertanto concordo solo in parte con la spiegazione che il Foviaux offre dell'evento, da lui inteso come se si trattasse solo di una celebrazione di anniversario cumulativa di tutti coloro che erano iscritti nel Martirologio e per i quali i canonici non provvedevano più degnamente[24].

Al contrario, il testo dice chiaramente «diem sollemnem institui in qua et eorum memoria specialiter agatur qui in martilogio designati non sunt». Ritengo sia lecito pensare che il riferimento per questa decisione potesse essere il brano dell'Apocalisse 20,15: «E se qualcuno non fu trovato scritto nel libro della vita fu gettato nello stagno di fuoco». La liturgia predisposta a Laon prevedeva che dopo l'ufficiatura di *Prima* avvenisse la *commendatio* dei colleghi defunti e poi fossero cantati i quindici salmi graduali, dal 119 al 133, «affinché Dio onnipotente conferisca alle anime dei nostri canonici che migrarono da questa luce i rimedi dei loro peccati per il suffragio delle nostre preghiere». Tuttavia aggiunsero, con sicuro riferimento al testo apocalittico testé citato: «et in novissimo die eis placabiliter inveniatur».

## 3. *La volontà di far scrivere il nome nel Martirologio*

Ma in ogni caso si trattava sempre di ecclesiastici; invece tra i testamenti dei laici appartenenti alla pieve novarese di San Giuliano di Gozzano, confinante con quella di San Giulio di Orta, appaiono alcuni atti con precise disposizioni relative all'inserimento del nome del testatore nel Martirologio della pieve. Le annotazioni riguardano la seconda metà del Trecento: ad esempio il 22 luglio 1350 Bona de Rege di Gozzano, probabilmente ammalata di peste, in quanto l'atto testamentario fu redatto dal notaio sulla pubblica via, mentre la testatrice stava sulla porta di casa, legò ai canonici della pieve 10 soldi imperiali «pro ponendo in martilorio»[25]. E ancora, il 27 giugno 1354 una vedova di nome Allegra ordinò ai suoi eredi di dare 5 soldi al Capitolo di Gozzano «ut ipsa scribatur in martilorio et sit particeps divinorum officiorum que celebrantur et celebrabuntur de cetero in ipsa

24 J. FOVIAUX, «*Ammassez-vous des trésors dans le ciel*», cit., p. 91: «Les fondations étaient si nombreuses au début du XIIIe siècle qu'on regroupa tous ceux qui étaient déjà «inscrits dans le martyrologe» en un office des morts. Le jour en fut fixé au 4 août pour honorer, après prime, la mémoire de ceux qui avaient 'migré'».

25 Archivio di Stato di Torino (d'ora in poi ASTo), *Benefici di qua dai monti*, Gozzano, m 53, 22 luglio 1350: «Iudicavit ecclesie Sancti Juliani de Gaudiano pro ponendo in martilorio solidos X imperialium». L'atto fu rogato dal notaio «in via publica coram domo et hostio ubi erat dicta Bona et ipsa Bona existente in dicta domo super quodam hostio».

ecclesia»[26]. Inoltre Milano, detto Albertoco, del fu Marchesio di Ameno, abitante a Gozzano, il 20 maggio 1362, durante l'infuriare della peste, attribuì 5 soldi ai canonici di San Giuliano «ut scribatur in martilorio et anima sua sit recomendata divinis officiis celebrandis in dicta ecclesia»[27]. E ancora il 14 luglio 1375 il laico Albertino Lovagioli di Sorisio, uno dei villaggi del territorio pievano, destinò ai canonici di Gozzano «pro eius anima soldos XX ut nomen ponatur in martilorio dicte ecclesie»[28].

Dall'analisi dei predetti testamenti appare evidente che i donatori volevano solo che il loro nome fosse scritto nel Martirologio e che fosse pronunciato durante la recita dell'ufficio divino, come risulta dal primo testamento, in modo che la loro anima fosse raccomandata, «sit recomendata». I devoti laici non esigevano con la piccola donazione una messa di suffragio nell'anniversario della morte, infatti il testatore del 1362 lasciava erede universale suo figlio Marchesino, e solo se questi fosse morto in tenera età («pupillari etate»), oppure senza figli, evento probabile visto il perdurare della pestilenza, l'erede universale dei beni sarebbe stata la canonica di San Giuliano «ita quod de dictis bonis post decessum dicti Marchesini fiat annuatim per canonicos anniversarium unum in remedium anime sue et animarum patris et matris sue»[29]. Ma la messa di anniversario avrebbe dovuto essere celebrata solo se i beni avessero reso una quantità sufficiente di denaro annuo, altrimenti i medesimi sarebbero stati devoluti alla fabbrica della chiesa e la sua anima si sarebbe accontentata della recita dell'ufficio divino[30].

Uguali disposizioni erano presenti negli altri testamenti, poiché se le figlie e eredi universali di Albertino Lavagioli di Soriso, di cui si è detto sopra,

[26] ASTo, *Benefici di qua dai monti*, Gozzano, m 53, 27 giugno 1354: «precepit dari de bonis suis solidos V imperialium capitulo ecclesie Sancti Juliani de Gaudiano ut ipsa scribatur in martilorio et sit particeps divinorum officiorum que celebrantur et celebrabuntur de cetero in ipsa ecclesia».

[27] Archivio Storico Diocesano di Novara, (d'ora in poi ASDN), Atti di Curia, *Teche Parrocchie*, Gozzano, Inventario Archivio Capitolare 1617, IV, 2/1, *Inventarium iurium et scripturarum Ecclesiae Collegiatae Gaudiani*, c. 25v.

[28] ASDN, Atti di Curia, *Teche Parrocchie*, Gozzano, Inventario Archivio Capitolare 1617, *Inventarium iurium et scripturarum Ecclesiae Collegiatae Gaudiani*, c. 7v.

[29] ASDN, Atti di Curia, *Teche Parrocchie*, Gozzano, Inventario Archivio Capitolare 1617, *Inventarium iurium et scripturarum Ecclesiae Collegiatae Gaudiani*, c. 25v.

[30] ASDN, Atti di Curia, *Teche Parrocchie*, Gozzano, Inventario Archivio Capitolare 1617, *Inventarium iurium et scripturam Ecclesiae Collegiatae Gaudiani*, c. 25v: «(fiat anniversarium) si bona tantum valeant; sin autem ea sint deputata ad fabricam ecclesie et anima sua et parentum sit comendata divinis officiis in ea ecclesia celebrandis».

fossero morte senza discendenti, il testatore stabiliva nel 1375 che 25 lire spettassero ai canonici, «pro emendo unam petiam terre cum onere celebrandi in perpetuum unum anniversarium pro anima sua ac patris et matris sue»[31]. E ancora il 9 luglio 1375 Giovanni di Carlevario da Bolzano Novarese legava ai canonici di San Giuliano 20 soldi «ut ipse ponatur et describatur in Martiloygio ecclesie ut sit particeps missarum et orationum que celebrabuntur in dicta ecclesia». Ma nel contempo donava 10 lire al medesimo Capitolo affinché il preposito comperasse della terra con i cui redditi celebrare un anniversario «pro eius anima», dividendo poi i denari tra i canonici presenti alla messa[32]. Uguali disposizioni stabiliva Giovanni Gazoli quattro giorni più tardi[33]. Anche Allegra di Gozzano nel 1354, dopo aver lasciato i cinque soldi per l'iscrizione nel Martirologio, di cui si è gia detto, donava ai canonici un terreno nel villaggio, con i cui proventi celebrare un anniversario, e chiedeva che i soldi del censo fossero distribuiti ai canonici che sarebbero intervenuti. Infine ella garantiva in ogni caso la somma di 3 soldi annui al cappellano della chiesa, a cui era imposto di celebrare la messa[34].

Insomma appariva importante, non soltanto la messa di suffragio nell'anniversario della morte, ma anche la registrazione nel Martirologio del nome e la *recommendatio* dell'anima del donatore durante l'ufficio divino, segno che erano passati anche nella mente dei laici il versetto dell'Apocalisse 3,5, in stretta connessione con l'altro testo apocalittico di Giovanni, 20,15: «E se qualcuno non fu trovato scritto nel libro della vita fu gettato nello stagno di fuoco». L'ufficio divino era infatti celebrato tutti i giorni dai canonici e dai cappellani curati della pieve di Gozzano: ne siamo certi in quanto il 14 gennaio 1366 un notaio di Invorio, Angelino Rabozio, stabilì di fronte al vescovo di Novara, Oldrado, che risiedeva nel palazzo episcopale dell'isola di San Giulio, di creare una cappella dedicata a San Cristoforo nella chiesa pievana e di mantenere con dei redditi terrieri un cappellano che

[31] ASDN, Atti di Curia, *Teche Parrocchie*, Gozzano, Inventario Archivio Capitolare 1617, *Inventarium iurium et scripturarum Ecclesiae Collegiatae Gaudiani*, c. 7v.

[32] ASTo, *Benefici di qua dai monti*, Gozzano, m 53, 9 luglio 1375: «in loco Bolexani», «Legavit ecclesie et canonicis Sancti Juliani solidos XX imperialium ut ipse ponatur et describatur in Martiloygio ecclesie ut sit particeps missarum et orationum que celebrabuntur in dicta ecclesia. Item legavit libras X capitulo ecclesie Sancti Juliani ut prepositus deberet emi terra ut fieret pro eius anima anniversale unum».

[33] ASTo, *Benefici di qua dai monti*, Gozzano, m 53, 13 luglio 1375: «in castro Gaudiani».

[34] ASTo, *Benefici di qua dai monti*, Gozzano, m 53, 27 giugno 1354.

celebrasse 4 messe settimanali per il fondatore e per la sua famiglia. Tra gli obblighi imposti al cappellano vi era quello di «interesse divinis officiis diurnis pariter et nocturnis cum cota et birreto in ecclesia Sancti Iuliani cum preposito et canonicis»[35].

Una simile modalità di comportamento per i laici è anche ricordata da Joseph Avril nel suo breve, ma denso, studio sulla preghiera per i morti nelle parrocchie medievali francesi[36]. Da antica data i laici più ricchi, nel fondare abbazie e canoniche regolari, manifestavano il bisogno che le comunità religiose appena istituite rivolgessero a Dio costanti e fervide preghiere per la loro anima dopo la morte. Ma tali possibilità erano riservate solo ai potenti; per i *pauperes* laici, anch'essi desiderosi di tali suffragi, secondo Avril, furono trovate altre soluzioni. Ad esempio la *professio ad succurrendum*, cioè l'ammissione del laico fra i religiosi al momento della morte; oppure la *fraternitas*, vale a dire l'associazione del defunto alla fraternità del monastero, o meglio al numero di coloro per i quali i monaci o i canonici pregavano. Tuttavia una formula molto diffusa fu quella dell'iscrizione del nome del defunto laico nel Necrologio-Calendario, o nel Martirologio, nello spazio relativo al giorno del decesso. In questo caso i religiosi pronunciavano nel momento dell'anniversario, durante la celebrazione del Capitolo, dopo l'ora di «prima», il nome dei defunti «raccomandati» alla preghiera della comunità[37].

Lo stesso Avril ha anche notato come tale comportamento fosse in antico diffuso tra le istituzioni monastiche e in effetti Ludwig Falkenstein ha segnalato l'esistenza di una simile tradizione nel XII secolo presso l'abbazia di Saint-Remy de Reims e presso quella di Saint-Remy de Sens, associate tra loro per le preghiere nei confronti di confratelli deceduti. Nei due casi avveniva che i monaci pregassero per i morti, dopo aver scritto i loro nomi nel Martirologio; così i confratelli defunti delle due abbazie erano partecipi dei benefici pubblici e privati, derivanti dalle orazioni, mentre i religiosi vivi ricevevano nel refettorio la loro prebenda: «Sint preterea tam in publicis quam privatis sibimet ad invicem participes in perpetuum beneficiis et nomine eius in martirologio adnotato primo die in refectorio

[35] ASTo, *Benefici di qua dai monti*, Gozzano, m 53, 14 gennaio 1366: «in episcopali palacio insule». Se il cappellano non fosse intervenuto alla recita delle ore dell'ufficio divino, avrebbe perso una parte del reddito «et hoc scribatur in folio ministerialis».

[36] J. AVRIL, *La paroisse médiévale et la priere pour les morts*, in J.-L. LEMAÎTRE (ed), *L'Église et la mémoire des morts dans la France médiévale*, cit., pp. 53-68.

[37] *Ibidem*, p. 60; ma si veda anche J. AVRIL, *Le gouvernement des évêques et la vie religieuse dans la diocèse d'Angers (1148-1240)*, Paris 1984, pp. 279-285.

prebenda dabitur»[38]. In seguito questa tradizione si diffuse nelle comunità dei Mendicanti e in particolare fra i Domenicani, che in origine erano dei canonici regolari.

Per le parrocchie, di cui rimangono pochissimi documenti, sono importanti i rarissimi Obituari e le carte di fondazione delle cappellanie, che mostrano come tali comportamenti fossero ben praticati nella vita religiosa delle istituzioni di cura delle anime. Lo studioso francese Joseph Avril, che ha analizzato alcuni Obituari di parrocchie rurali, ha notato la forte prevalenza nel basso medioevo di messe di anniversario, che conservavano uno stretto carattere di devozione individuale. Ma ha anche sottolineato come in alcuni casi le note dell'Obituario fossero lette durante le messe comunitarie, o durante i vespri delle domeniche di Quaresima e dell'Avvento. La solenne proclamazione degli impegni economici e caritativi connessi alla celebrazione degli anniversari serviva a dimostrare ai parrocchiani che il clero rispettava le obbligazioni stabilite dai defunti, ma nel contempo l'elencazione dei nomi degli offerenti incitava i fedeli presenti in chiesa a pregare per quei morti[39]. In questo modo le pievi e le parrocchie svolgevano pienamente il compito a loro affidato di assicurare, anche oltre la morte, l'inquadramento spirituale dei fedeli, vivi e defunti, in una sorta di comunione dei santi.

Ma ritorniamo alla documentazione dei testamenti di Gozzano: la scarsa entità dell'offerta utile per ottenere la registrazione del nome del defunto nel Martirologio, a paragone con l'elevata cifra necessaria per la celebrazione della messa di anniversario, 20 soldi, cioè una lira, contro un capitale variabile dalle 10 alle 25 lire, sta a indicare come i testatori fossero fortemente interessati all'inserimento del loro nome nel «libro della vita», che essi identificavano con il Martirologio. Poiché si trattava di laici il particolare comportamento postulava un intervento pastorale nell'educazione dei fedeli ad opera dei canonici secolari della pieve, che dovevano insistere sulla conoscenza dei due testi dell'Apocalisse di Giovanni, oltre che su quello del II *Libro dei Maccabei*[40], per ottenere dai loro parrocchiani un comportamento conseguente, con il quale la memoria del nome del defunto, scritta sul Martirologio, si legava alla possibilità di evitare le pene eterne e alla

[38] L. FALKENSTEIN, *Le calendrier des commemorations fixes pour les communautés associés à l'abbaye de Saint-Remi au cours du XIIe siècle*, in J.-L. LEMAÎTRE (ed), *L'Église et la mémoire des morts dans la France médiévale*, cit., pp. 23-29, in particolare p. 27, n. 10.

[39] J. AVRIL, *La paroisse médiévale et la priere pour les morts*, cit., pp. 62-64.

[40] II Mac 12, 46: «Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur».

conseguente disponibilità di essere *recommendato* a Dio con le preghiere dell'ufficio divino recitato dai canonici nella chiesa pievana[41].

Questa particolare attività pastorale, molto testimoniata nel XIV secolo, era stata preparata nella pieve di San Giuliano di Gozzano dalla creazione nel XII secolo di una *congregatio*, o meglio di un *consortium*, tra chierici e laici, di cui rimane il ricordo in un *breve ad memoriam retinendam*, in cui si stabilivano obblighi reciproci «pro animarum suarum remuneratione», fra i quali l'obbligo per i preti di celebrare messe, per i chierici di recitare il salterio e per i laici di far celebrare delle messe, in modo da mantenere viva la memoria del defunto per un mese: «usque ad trigesimum diem eius memoriam habere»[42]. Che tali patti fossero rispettati è provato da un testamento di un chierico pievano del 1213, che lasciò i suoi beni per la celebrazione di un anniversario: egli previde che i 22 soldi imperiali derivanti dal reddito annuo dei beni fossero divisi sull'altare tra i canonici e gli ecclesiastici esterni alla canonica che avrebbero partecipato alla messa nell'anniversario della sua morte, cioè 11 denari a ciascun sacerdote forense, 4 denari a ciascun chierico esterno e 2 denari a ciascuno degli «scolares», vale a dire dei laici appartenenti alla «congregatio»[43]. Insomma presso la pieve vi era l'antica tradizione rispettata dai chierici e dai laici di intervenire alla celebrazione dei divini uffici nel ricordo delle persone defunte, sia che in seguito si celebrasse la messa, sia che la cerimonia della commemorazione terminasse dopo l'ufficio divino con la recita dei nomi dei *recommendati*.

## 4. *L'utilizzazione economica e giuridica dei Martirologi*

Non è qui il caso di passare all'analisi sociale dei personaggi inseriti nell'Obituario pievano di San Giuliano, lavoro che comparirà in altra sede nel testo della edizione del Calendario-Martirologio di Gozzano. Per ora segnaliamo solo che in rapporto al Necrologio-Obituario di Intra sono

41 Per l'iscrizione del nome nel libro della vita in ambiente monastico di alto medioevo si veda A. ANGENENDT, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (edd), *Memoria*, cit., pp. 188-191; per la «recommendatio», *ibidem*, pp. 168-171.

42 G. ANDENNA, *Forme confraternali in Italia settentrionale tra XII e XV secolo*, in G. ANDENNA - H. HOUBEN - B. VETERE (edd), *Tra Nord e Sud. Gli allievi per Cosimo Damiano Fonseca nel sessantesimo genetliaco* (Saggi e ricerche, 21), Galatina 1993, pp. 19-46, in particolare pp. 32-33, 38.

43 M. BORI, *Le carte del Capitolo di Gozzano (1002-1300)*, (Biblioteca della Società Storica Subalpina, 77/3) Pinerolo 1913, p. 64.

registrati due vescovi di Novara, quattro conti della famiglia dei da Castello, dominante nell'Ossola e nel Verbano, 3 arcipreti, un preposito, 15 preti, fra cui numerosi canonici e cappellani, e almeno 200 laici, uomini e donne, possessori di beni sull'intero territorio della pieve lacustre. Tuttavia, anche questo aspetto esula dalle finalità del presente lavoro, infatti tratterò in un altro studio le questioni che non riguardano di fatto la «coscienza della memoria» dei donatori, i quali desideravano espressamente essere inseriti per la *recommendatio* della propria anima nei codici liturgici contenenti il Calendario e il Martirologio. Si tratta dunque di un uso particolare, sviluppatosi nel corso del XIV secolo in queste zone della diocesi di Novara, al quale si adeguarono tutti i notai roganti sul territorio della pieve.

Secondo altri schemi di indagine metodologica gli Obituari possono essere inseriti fra i libri economici e giuridici delle chiese pievane, in quanto in essi sono descritti con precisione le carte di donazione e i notai roganti, le terre donate, i redditi annuali, i diritti degli ecclesiastici e i doveri degli eredi. Infatti in un intervento alla Table Ronde du C.N.R.S. Jean-Loup Lemaître ha affermato, in piena aderenza con quanto Léopold Genicot aveva sostenuto per l'Obituario di Frizet[44] e con quanto Livia Fasola aveva annotato per il Necrologio di Como, conservato a Novara[45], che questo genere di fonti serve soprattutto alla storia economica e sociale delle località interessate[46]. Tuttavia si può aggiungere che simili documenti possono anche sostituire le fonti giuridiche e la medesima documentazione notarile. L'affermazione finale, valida per il territorio qui considerato, è fondata su di un decreto dell'8 gennaio 1261 del vescovo di Novara Sigebaldo Cavallazzi, che in quel momento stava con molta probabilità effettuando una visita pastorale alla pieve di San Giulio d'Orta, nella quale i canonici, durante le guerre federiciane e quelle successive alla morte dell'imperatore, avevano perso molti atti notarili relativi agli *iudicata* per le messe degli anniversari dei defunti[47].

44 L. GENICOT, *Une source mal connue*, cit., p. 3.

45 L. FASOLA, *Il codice duecentesco dei ministri della cattedrale di Como (Novara, Archivio Storico Diocesano)*, in «Novarien.», 11, 1981, pp. 213-233, in particolare, pp. 215-217 per il Necrologio, ma il codice contiene molti altri materiali di tipo economico e amministrativo.

46 J.-L. LEMAÎTRE, *Obituaires, calendriers et liturgie paroissiale*, in J.-L. LEMAÎTRE (ed), *L'Église et la mémoire des morts dans la France médiévale*, cit., pp. 134-147.

47 Sul vescovo Sigebaldo Cavallazzi (1249-1268), un uomo legato al pontefice Innocenzo IV, e al quale si devono degli *Statuti* per il Capitolo della canonica di Orta, si veda F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni*, I: *Piemonte*, Firenze 1899, pp. 277-283; G. ANDENNA, *Le Clarisse nel Novarese (1252-1300)*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 67, 1974, pp. 185-267, in particolare pp. 192-196; ma anche

Il presule ordinò che «tutti gli uomini dell'isola e della Riviera (cioè del territorio pievano) debbano pagare ogni anno i fitti e le rendite contenute nel Martirologio della chiesa di San Giulio al preposito e ai canonici della stessa, nel tempo, nella quantità e nelle cose contenuti nel medesimo Martirologio. A quest'ultimo «si debba dare fede (*debeat dari fides*) come a un documento approvato dal notaio»[48]. Inoltre il presule impose ai due castellani dell'isola, giudici nelle cause civili e criminali, che, qualora fosse stata presentata dinanzi a loro una causa relativa agli stessi *iudicata*, essi in tutta la loro giurisdizione castellana, cioè grosso modo sul territorio della pieve di Orta[49], avrebbero imposto il pagamento dei fitti e dei censi annui al preposito e ai canonici di San Giulio, senza aprire un giudizio ordinario, in quanto essi avrebbero dovuto credere alle annotazioni del Martirologio «sicut publico instrumento vel testibus»[50].

T. BEHRMANN, *Domkapitel und Schriftlichkeit in Novara (11.-13. Jahrhundert). Sozial-und Wirtschaftsgeschichte von Santa Maria und San Gaudenzio im Spiegel der urkundlichen Überlieferung* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 77), Tübingen 1994, pp. 57, 289. Gli *Statuti* per i canonici dell'isola sono ricordati come ancora operanti in un atto del 26 settembre 1300, in G. FORNASERI (ed), *Le pergamene di San Giulio d'Orta dell'Archivio di Stato di Torino* (Biblioteca Storica Subalpina, 180/1), Torino 1958, pp. 233-234. In sede vacante un procuratore del Capitolo di Orta si recò a Novara, presso i canonici della cattedrale, per chiedere che fossero confermati dall'arcidiacono Francesco Cavallazzi e dall'arciprete Enrico de Magis. La richiesta era così formulata: «ut statuta iam diu edita per dominum Sygembaldum Novarie episcopum, que statuta pro regula habentur et tenentur ab ipsis canonicis et capitulo insulano, recipere et aprobare et cunfirmare deberent sede Novarie vacante».

48 G. FORNASERI (ed), *Le pergamene di San Giulio d'Orta dell'Archivio di Stato di Torino*, cit., pp. 189-190, «statuit et decrevit et ordinavit ad honorem Dei et beate Virginis Marie et beati Julii confessoris predicti et omnium sanctorum quod omnes homines insule Riparie debeant solvere et dare omne iudicatum seu omnia iudicata et ficta, que continentur in Martilorio ecclesie Sancti Julii predicti, preposito et capitulo predicte ecclesie vel eorum nuncio omni anno sicut in ipso Martilorio continetur sive continebatur pro tempore et quantitate et prissionis et rebus et eidem Martilorio sicut in strumento per manum notario aprobato debeat dari fides».

49 Sul territorio della giurisdizione dell'*insula Riparia* rimando a M. PEROTTI, *L'isola di San Giulio nei documenti dell'Archivio Storico Diocesano di Novara*, in *San Giulio e la sua isola nel XVI centenario di San Giulio*, Novara 2000, pp. 51-64, in particolare pp. 51-55; per i castellani e i loro poteri cfr. anche G. ANDENNA, *«Castrum videlicet insulam»: l'isola come castello e santuario*, in *San Giulio e la sua isola*, cit., pp. 19-42, in particolare pp. 30-32.

50 G. FORNASERI (ed), *Le pergamene di San Giulio d'Orta dell'Archivio di Stato di Torino*, cit., p. 190: «Precepit insuper et iniunsit Ardicioni Pigino et Robe Gabaxio, castellanis insule, et quin coram ipsis de predictis iudicatis et fictis questio fuerit, solucionem fieri faciant predicte ecclesie de predictis iudicatis et fictis sine aliqua dacione libelli in iudicio ordinario et ipsi Martilorio credere debeant sicut publico instrumento vel testibus et hoc in tota iurisdictione suprascriptorum castellanorum».

Qui basti il ricordo della coscienza di chi desiderava avere il proprio nome scritto fra quello dei santi e dei martiri, testimonianza a nostro avviso di un'alta educazione per la comprensione dei *novissimi*. In questi contesti emerge solo il ricordare; il dimenticare era un atto che andava esorcizzato, come aveva fatto il vescovo Sigebaldo, in tutti i modi, spirituali ed economici.

# Il Necrologio di San Zeno in Pisa

di *Francesco Panarelli*

Nel fondo manoscritti della Biblioteca Nazionale di Firenze si conserva, tra gli altri, un codice pergamenaceo, in buono stato di conservazione, con rilegatura moderna e fogli cartacei di guardia posti all'inizio e alla fine dello stesso; al centro del foglio di guardia iniziale una mano di età moderna ha scritto: «Catalogo dei morti della Badia di San Zeno di Pisa», indicando il contenuto del codice, che in realtà comprende qualcosa di più rispetto al semplice «Catalogo de' morti»[1].

Di fatti le prime 6 carte del codice contengono un calendario con Martirologio, mentre la carta 7 accoglie le tavole per il calcolo della Pasqua e per stabilire le date liturgiche mobili; solo a partire dalla fine della carta 7v ha inizio il Necrologio vero e proprio, a testimoniare l'unità del codice che ci è pervenuto. Secondo la corretta indicazione posta nell'ultimo foglio di guardia e la numerazione moderna, il codice contiene 56 carte, che non corrispondono però all'antico stato del codice. Esso infatti in origine comprendeva almeno 8 fascicoli, cuciti singolarmente, di cui solo sette sono stati rilegati insieme in età moderna. In particolare è caduto il sesto fascicolo, situato tra le carte attualmente numerate 40 e 41, e che conteneva gli obiti dal 2 agosto al 21 settembre, per noi quindi perduti. A questa caduta bisogna aggiungere una lacerazione della carta 9 che comporta la perdita degli obiti per l'8 e il 12 gennaio.

Il codice, nella sua interezza, venne preparato da una mano che chiameremo A. Nelle pagine destinate al Necrologio essa predispose 42 righe per ogni pagina, tracciate con rigatura a secco, a cui aggiunse 4 laterali in verticale per definire le domenicali. Alla mano A si devono tutte le date dell'anno e le lettere domenicali, in rosso, nonché le indicazioni dei Santi di prima stesura; sul suo contributo alla stesura complessiva del testo torneremo nel seguito. Prima di addentrarci infatti nell'analisi del contenuto di questo manoscritto, conviene fare una breve premessa sulle vicende della comunità

[1] Biblioteca Nazionale di Firenze, Magliabechiano classe XXV cod. 740, *Provenienza Strozzi* 4° N. 493; i fogli hanno una larghezza di ca. 130 mm e un'altezza di 250 mm.

monastica in funzione della quale quel testo venne approntato ed aggiornato nel corso dei secoli: il monastero di San Zeno in Pisa.

La prima attestazione della esistenza di un monastero intitolato a San Zeno nell'area immediatamente fuori della città di Pisa risale al 1029, quando alcuni dei terreni oggetto dell'atto di vendita risultano situati «in loco et finibus ubi dicebatur 'civitate vetera' prope ecclesia et monasterio sancti Zenonis prope loco qui dicitur a le grotte».[2] La chiesa si trovava quindi ancora nell'area fuori della cinta altomedievale di Pisa e nella zona invece abbandonata della città antica, come evidenziano i riferimenti alla «civitate vetera» e «a le grotte», con cui si allude ai ruderi romani, quasi certamente i resti di una struttura di anfiteatro («Parlascio»); un'area che era lambita non dall'Arno, ma dall'Auser, l'antico ramo del Serchio. Non sappiamo, però, quando con precisione e per volontà di chi la chiesa – indubbiamente extraurbana al suo sorgere – venne fondata; le indagini condotte sull'edificio oggi esistente sembrano rinviare a fasi più antiche di utilizzo dell'area di culto, risalenti anche al IX secolo[3].

Intorno al 1046 l'abate della comunità monastica di San Zeno, Domenico, viene ricordato nel famoso memoriale di Bono, fondatore di San Michele in Borgo, altro monastero inizialmente suburbano di Pisa. Anzi, con maggiore precisione, nel testo si dice che Domenico era stato in precedenza priore di San Michele e poi era divenuto abate di San Zeno[4]. È una precoce testimonianza dei rapporti intercorsi tra i due monasteri di San Michele e San Zeno.

Il parallelismo tra le due istituzioni risulta confermato anche dall'atteggiamento papale. Nel 1081 infatti Gregorio VII concede ai monaci di San Zeno, e al loro abate Leo, un ampio privilegio che nella sostanza riprende

[2] 1029, 11 marzo: in una vendita operata da Ghisla, moglie di Balduino, viene citata una terra «prope ecclesia et monasterio sancti Zenonis prope loco qui dicitur a le grotte»; J.B. MITTARELLI, *Annales camaldulenses ordinis s. Benedicti*, 9 voll., Venezia 1755-1773, II, Appendice, cc. 25-26; dall'Archivio di San Michele in Borgo, in M. D'ALESSANDRO NANNIPIERI (ed), *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa, I (780-1070)*, (Thesaurus Ecclesiarum Italiae, VII, 9) Roma 1978, n. 30.

[3] G. GARZELLA, *Pisa com'era: topografia e insediamento dall'impianto tardoantico alla città murata del secolo XII*, Napoli 1990, pp. 10 e 69; F. REDI, *Pisa com'era: archeologia, urbanistica e strutture materiali (secoli V-XIV)*, Napoli 1991, pp. 77-80.

[4] J.B. MITTARELLI, *Annales*, cit., II, pp. 24-25; *breve recordationis* dell'abate Bono di San Michele di Pisa: «ubi ait *Dominicum* priorem suum, quem ipse enutriverat, tunc esse abbatem monasterii sancti Zenonis» (Appendice, c. 124); cfr. P. CAMMAROSANO, *Bono*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 12, pp. 268-270.

le concessioni che quattro anni prima lo stesso pontefice aveva operato a favore di San Michele in Borgo: diritto di ricevere elemosine, seppellire nel cimitero monastico quanti vi fossero consacrati e accogliere quanti vi si volessero monacare. A queste concessioni il papa aggiunge anche, in accordo con la volontà del vescovo di Pisa Gerardo, l'esenzione dalle decime per il *dominicatum* monastico[5].

La comunità monastica era ormai consolidata e consistente, tanto da accogliere nel 1115, oltre all'abate anche 14 monaci e due preti conversi. Ma l'atto in questione ha una ulteriore rilevanza, in quanto ci introduce in uno scenario differente e complementare rispetto a quello pisano. Infatti in quell'anno i canonici della cattedrale di Pisa decisero di assegnare all'abate di San Zeno, Pietro, anche la gestione del monastero di San Michele a Plaiano, in Sardegna, in diocesi di Torres. L'unione fu personale e comunque non di lunga durata, in quanto il monastero di Plaiano non risulta in seguito tra le pertinenze dell'abbazia di San Zeno[6]. L'atto è sintomatico, agli inizi del XII secolo, del preciso allineamento anche del nostro monastero suburbano con le scelte politico-strategiche del «Commune» pisano, volte alla espansione nelle due isole principali del Tirreno – Sardegna appunto e Corsica –, seguendo la via maestra della penetrazione religiosa; e la Sardegna manterrà un posto d'onore tra gli interessi di San Zeno.

Negli stessi anni (fine XI secolo) si andava decisamente delineando – in accordo anche in questo caso con una più generale tendenza del contesto

[5] 1081, 2 marzo: Gregorio VII concede un privilegio a Leo, abate di San Zeno, cfr. J.B. MITTARELLI, *Annales*, cit., III, p. 12 succeduto a Domenico; *ibidem*, Appendice, cc. 26-27). L. SANTIFALLER (ed), *Quellen und Forschungen zum Urkunden- und Kanzleiwesen Papst Gregors VII*, in «Studi e testi», 190, 1957, 197, pp. 227-229, e in M. TIRELLI CARLI (ed), *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa, 3: (1076-1100)*, (Thesaurus Ecclesiarum Italiae, VII, 3) Roma 1977, n. 14, p. 37. Per il contesto complessivo cfr. M. RONZANI, *Chiesa e «civitas» di Pisa nella seconda metà del secolo XI. Dall'avvento del vescovo Guido all'elevazione di Daiberto a metropolita di Corsica (1060-1092)*, Pisa 1996, pp. 200-202. Il privilegio per San Michele in Borgo ha, curiosamente, per destinatario un omonimo abate Leo, cfr. L. SANTIFALLER (ed), *Quellen und Forschungen*, cit., n. 139, pp. 153-155.

[6] 1115, 6 novembre. Sottoscrivono l'atto «Dominicus presb. et mon., Omodei presb. et mon., Rainerius presb. et mon., Vuido presb. et mon., Lambertus presb. et mon., Ugo presb. et mon., Lambertus mon. et diaconus, Placitus diaconus et mon., Carolus subdiac. et mon., Rainerius subdiac. et mon., Gherardus accolitus et mon., Martinus accolitus et mon., Ugo accolitus et mon., Bernardus clericus et mon., Iohannes clericus et mon., Cicer atque Martinus presbiteri et conversi eiusdem monasterii, Petrus clericus et mon.». Edizione in J.B. MITTARELLI, *Annales*, cit., III, p. 165; Appendice, cc. 254-256; M. TIRELLI CARLI, *Carte dell'Archivio Capitolare di Pisa*, 4: *(1101-1120)*, (Thesaurus ecclesiarum Italiae, VII, 4) Roma 1969, n. 72, p. 156.

pisano – l'avvicinamento tra il monastero di San Zeno e il mondo camaldolese. La comunità eremitica di Camaldoli aveva mosso i suoi primi passi a Pisa sin dal 1076, quando Erizio e la seconda moglie Gontilda offrirono al priore di Camaldoli, Rodolfo, la chiesa dei Santi Martino e Frediano, con l'annesso ospedale. La donazione verrà però ripetuta – e questa volta realizzata – soltanto nel 1084[7].

Ma l'inserzione dei camaldolesi non fu un episodio isolato. Cinzio Violante e i suoi allievi pisani hanno disegnato contorni sempre più precisi per questi anni (tra la fine dell'XI e la metà del XII secolo) di particolare effervescenza ed intraprendenza per i Pisani, nei loro rapporti con il papato, l'impero e i nuovi ordini monastici. Ricordo soltanto tra questi ultimi l'arrivo a Pisa di vittorini, vallombrosani, camaldolesi, pulsanesi[8].

In particolare, superato il momento di critica rottura dei camaldolesi e vallombrosani con l'arcivescovo Daiberto (e in cui dovette intervenire anche il pontefice Urbano II)[9], nei primi decenni del XII secolo si rafforza rapidamente la presenza camaldolese in area Pisana: prima del 1105 i discepoli di Romualdo si insediano nel monastero extraurbano di San Savino di Cerasolo, e qualche anno dopo (tra il 1105 e il 1111-1113) prendono possesso di San Michele in Borgo[10].

Nel 1137 anche San Zeno sarà incluso nell'ampio privilegio di Lotario III a favore di Camaldoli e da questo momento farà stabilmente parte della compagine camaldolese. È rivelatore delle strette relazioni intercorse il fatto che già negli stessi anni Pietro il Venerabile – nel suo *Liber de Miraculis* – associasse i monasteri di San Zeno e di San Michele ed attribuisse ad un *prior* di San Zeno e ad un monaco di San Michele due sogni rivelatori della sorte dell'anima del confratello Matteo d'Albano[11].

[7] Doc. edito in J.B. MITTARELLI, *Annales*, cit., II, App., n. CLVII, cc. 266-267. Per il contesto in cui si situa l'atto di Erizio cfr. M. RONZANI, *Chiesa e «civitas» di Pisa nella seconda metà del secolo XI.*, cit., pp. 105-108; per il passaggio del 1084 *ibidem*, pp. 212-214.

[8] C. VIOLANTE, *La fondazione del priorato vittorino di S. Andrea in Chinzica e la riforma ecclesiastica in Pisa tra l'XI e il XII secolo*, in O. BANTI - C. VIOLANTE (edd), *Momenti di storia medioevale pisana*, Pisa 1991, pp. 37-60.

[9] M. MATZKE, *Daibert von Pisa. Zwischen Pisa, Papst und erstem Kreuzzug*, Sigmaringen 1998, pp. 25-33.

[10] P.F. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia*, III, Etruria - Berlin 1909, p. 176; C. CABY, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain. Les camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Roma 1999, pp. 141, 211.

[11] PETRI CLUNIACENSIS ABBATIS *De Miraculis libri duo*, ed. D. BOUTHILLIER (CChrCm, 83), Turnholti 1988, l. II, capp. XVIII-XVIIII, pp. 130-131.

Come ha sottolineato di recente Cécile Caby, non siamo in grado di stabilire i contorni precisi del gruppo urbano che decise di chiamare gli eremiti di Camaldoli in Pisa. Quel che sembra delinearsi abbastanza chiaramente è il ruolo preponderante esercitato, in questi anni, da parte di gruppi laici, con una relativa marginalizzazione della iniziativa degli ambienti ecclesiastici e arcivescovili. A riprova di questo coinvolgimento vi è il frequente diritto di patronato esercitato dalle più importanti famiglie consolari pisane sulle fondazioni in cui si insediano i nuovi monaci[12]. San Zeno non fa eccezione da questo punto di vista, perché i rappresentanti della famiglia Visconti agirono su di esso tra il XII e il XIII secolo «tamquam veris et legitimis patronis dicte ecclesie et monasterii»; non si può, però, datare con maggior precisione il momento della creazione del rapporto tra il monastero e la famiglia[13]. E la *domus* dei Visconti vantava diritti di patronato anche su un'altra chiesa camaldolese in Pisa, quella di Santa Cecilia, sulla quale esercitava una sorta di 'condominio' con i camaldolesi, appunto di San Michele in Borgo[14].

Un ultimo passaggio da sottolineare nella vita del nostro monastero nel XII secolo, per chiudere questa lunga parentesi introduttiva, è rappresentato dalla sua trasformazione in monastero urbano: San Zeno divenne, anzi, uno dei terminali della nuova cinta muraria (1155-1159), là dove il tracciato delle mura abbandonava il corso dell'Auser per piegare a sud, verso l'Arno. In quell'angolo troverà posto una porta della città, tuttora esistente, che dalla chiesa di San Zeno prende il nome e che testimonia della volontà del Comune pisano di proteggere quella chiesa[15].

A questo punto è bene tornare al nostro codice, la cui stesura originaria si colloca in questa temperie del XII secolo.

Non si può dire che il codice sia in assoluto sconosciuto. La sua fortuna all'interno della storiografia camaldolese è stata alquanto esigua, ed in questo molto ha giocato la mancata conoscenza del codice da parte del Mittarelli, che infatti non lo cita nei suoi *Annales*. È stato, talora, utilizzato nella più tradizionale delle forme, cioè come serbatoio di nomi o date più

12 C. CABY, *De l'érémitisme rural*, cit., p. 211.

13 Documento del 1246 in J.B. MITTARELLI, *Annales*, cit., IV, p. 372.

14 M. RONZANI, *Un aspetto della «Chiesa di Città» a Pisa nel Due e Trecento: ecclesiastici e laici nella scelta del clero parrocchiale*, in G. ROSSETTI (ed), *Spazio, società, potere nell'Italia dei Comuni* (Europa Mediterranea. Quaderni, 1), Napoli 1986, pp. 143-144, in particolare p. 155.

15 G. GARZELLA, *Pisa com'era*, cit., p. 164.

rilevanti per i secoli XII-XIV[16]; ma la più avveduta e recente ricerca sulle fonti memoriali non poteva non sottolineare la necessità di rendere questa fonte soggetto autonomo di indagine, nonché di edizione secondo le note direttive. È quanto sottolineavano già Neiske e Frank, in interventi di carattere più ampio, dove una certa imprecisione dei rimandi o accenni evidenzia proprio la mancanza di accurati studi preparatori sul codice[17]. Ad esempio, si è sempre pressoché ignorato il fatto che il codice giunto sino a noi è mutilo, e manca di quasi un settimo dei suoi obiti; e questo lascia sempre spazio a dubbi su eventuali assenze significative, o altro tipo di discorso che ora andremo a fare.

Attualmente sono leggibili o, talora, solo intuibili, 9003 obiti, distribuiti su un totale di 312 giorni, con una media quindi di 28,855 obiti per giorno. Tenendo per valida questa media e moltiplicandola per i 53 giorni mancanti si otterrebbe la cifra di 1529,35. Sommando quest'ultima agli obiti esistenti, possiamo ipotizzare che in origine il Necrologio verosimilmente contasse all'incirca 10.532 obiti. Ovviamente non sono tutti della stessa mano, e noi qui ci fermeremo su quelli inseriti dalla prima mano. A questo riguardo bisogna però fare un primo distinguo, in quanto nel codice – in un certo senso – operò più di una prima mano.

Una mano A preparò il codice e ne ideò quindi anche le proporzioni complessive, con il numero di giorni – tre – per pagina e il numero di righe destinate ad ogni giorno; preparò il calendario-martirologio e le tavole pasquali; cominciò quindi a trascrivervi gli obiti, a partire dal primo gennaio. Ovviamente il mio primo intento è stato quello di sceverare gli obiti di mano A da quelli aggiunti posteriormente. Proprio questo compito preliminare si stava rivelando più complesso del previsto, in quanto una serie di obiti apparivano aggiunti in momenti molto vicini a quello del primo scrivente e comunque con una grafia che non si discostava in tratti salienti; per di più, addentrandomi nel calendario, quelli che mi erano parsi i tratti distintivi di A si andavano completamente perdendo. Provando e riprovando mi

16 Si veda ad esempio l'uso che ne ha fatto C. VIOLANTE nella sua *Cronotassi dei vescovi e degli arcivescovi di Pisa dalle origini all'inizio del secolo XIII. Primo contributo a una nuova «Italia Sacra»*, in *Miscellanea Gilles Gerard Meersseman* (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 15), Padova 1970, I, pp. 3-56, dove però il codice è trattato come se fosse completo.

17 F. NEISKE, *Das ältere Necrolog des Kloster S. Savino in Piacenza* (Münstersche Mittelalter Schriften, 36), München 1979, p. 3, che ritiene il codice «vollständig erhalten»; Th. FRANK, *Studien zu Italienischen Memorialzeugnissen des XI. und XII. Jahrhunderts*, Berlin 1991, 5, p. 181.

sono reso conto che nella carta 25r, esattamente al 22 di aprile, in realtà A sparisce del tutto[18].

Sulle cause di questa scomparsa nulla sappiamo; l'ipotesi più probabile resta quella della morte o di un trasferimento improvviso. Al posto di A interviene comunque una seconda mano, molto simile a quella del predecessore, e che chiameremo per comodità B, anche se questo può ingenerare qualche equivoco. La mano B riprende a trascrivere gli obiti dal 23 aprile appunto e prosegue sino alla fine.

Ma B non si limitò a completare la trascrizione: evidentemente gli anni stavano passando e anche la parte che A aveva già copiato cominciava ad essere soggetta ad esigenze di aggiornamento. Abbiamo così le prime aggiunte ad A operate per mano di B, con una frequenza però assolutamente irregolare[19]. Devo dire per completezza che qualcosa può essermi sfuggita, in quanto le due mani non sempre sono con sicurezza separabili l'una dall'altra, e qualche mio errore di attribuzione non mi stupirebbe.

A parte questo dettaglio, il problema di fondo è – a questo punto – cosa considerare in questo codice come 'prima mano'. Evidentemente qui il singolare non può funzionare, a meno di frammentare il codice in una prima parte sino al 22 aprile, in cui considerare anche gli interventi di B come aggiunte posteriori, ed una seconda dal 23 aprile in poi. Ma questa soluzione non mi è sembrata proficua, considerando che tanto A, quanto B, di fatto utilizzarono lo stesso antigrafo, pur apportandovi già qualche aggiunta.

Per essere breve, diciamo che ho preferito considerare correntemente, come un corpo unico tanto gli obiti inseriti da A, quanto quelli inseriti da B, anche se è chiaro che, fra gli interventi delle due mani, è intercorso un lasso di tempo non quantificabile con esattezza. Nel seguito, quando parlerò di prima mano, sono intese A e B unitamente, salvo indicazione più precisa.

Fatta questa necessaria precisazione possiamo dire che 4593 sono dunque gli obiti di prima mano giunti sino a noi, il che significa una media di 14,72 obiti al giorno e quindi (calcolando i 780 mancanti) possiamo supporre che il codice contenesse originariamente circa 5.273 obiti di prima mano; la cifra

18 Per brevità segnalo qui soltanto che la mano A usa la forma «i(stius) loci», che scompare dopo il 22 di aprile.

19 Ricordo qui, a solo titolo di esempio, che gli obiti 24, 25, 26 del 1° gennaio o 21 e 22 del 2 gennaio, sono tutti inseriti dalla mano B.

è complessivamente considerevole, anche se non eccezionale nel panorama degli Obituari monastici. Il numero medio degli obiti per giorno rende già ragione della esistenza di una precedente versione dell'Obituario, utilizzato dalla prima mano. Di essa non sembra essere rimasta traccia e solo qualche elemento risulta utile per tentare una datazione a ritroso.

Partiamo comunque dalla datazione della stesura della nostra copia, che può essere fatta con un discreto margine di sicurezza. I tratti paleografici spingono già in direzione della seconda metà del XII secolo, mentre altri elementi servono a precisare la forbice cronologica di stesura. Va preliminarmente rimarcata l'assenza di notazioni marginali, anche per le epoche posteriori, fosse pure di annotazioni relative alle celebrazioni degli anniversari o a qualche donazione o atto particolare da parte di un benefattore. Da questo punto di vista il nostro codice si mantiene anche nel tempo molto 'pulito'.

Una delle rare eccezioni si incontra alla carta 50v, dove si trova la data *A.D. m.c.(l)xxxv*, non legata ad alcun personaggio particolare e da attribuirsi alla mano B. Un altro buon punto di riferimento è fornito dalla inserzione degli obiti degli abati di San Zeno. Risultano inseriti dalla prima mano con certezza solo quattro abati: Pietro II (8/III) attestato nel 1128[20], Bernardo (13/III) non altrimenti noto[21], Domenico II (25/IX) attestato nel 1124[22], mentre con ogni probabilità l'«Ubertus abbas» ricordato al 22 di gennaio è da identificarsi con l'omonimo abate di San Zeno attestato nel 1152 e 1153[23]. Risulta aggiunto l'obito di Ugo (23/V) datato al 1185[24], come pure

[20] C. 18r: «Petr(us) abb(as) i(stius) loci»; è attestato nel 1128, quando opera alcune vendite per far fronte a debiti contratti dalla comunità: J.B. MITTARELLI, *Annales*, cit., III, Appendice, c. 318; lo stesso J.B. MITTARELLI, *Annales*, cit., III, p. 244 cerca di identificare questo abate Pietro con Bernardo, futuro papa Eugenio III.

[21] C. 18v: «Bernard(us) abb(as) i(stius) loci».

[22] C. 41r: «D(omi)nic(us) abb(as) h(uius) loci»; nel marzo del 1124 «*Dominicus* abbas ecclesie et monasterii sancti Zenonis» vende ad Andrea figlio del *quondam* Giovanni la metà di una terra posta nei pressi della chiesa di San Giovanni in Limite, ricevendo delle pelli per 25 soldi, con i quali compra una terra seminativa in Carraia, J.B. MITTARELLI, *Annales*, cit., III, p. 202; Appendice, cc. 297-298.

[23] C. 11r: «Ub(er)tu(s) abb(as)»; nell'agosto 1152 Uberto, abate di San Zeno, sottoscrive, insieme a Rodolfo priore di Camaldoli e Ildebrando abate di San Michele in Borgo, una vendita fatta da Giacomo abate di Santa Maria di Morrona in favore dell'arcivescovo Villano, J.B. MITTARELLI, *Annales*, cit., III, A 460-461; mentre nel 1153 è tra i testimoni di altri documenti citati *ibidem*, p. 333.

[24] C. 30r: «Ugo venerabilis abb(as) huius loci A.D. mclxxxvi».

quello del successore Bono, trasferito da San Salvatore della Berardenga a San Zeno nel 1186 (29/I) ed anch'esso datato al 1200[25].

Questa prima mappatura induce a ritenere che la stesura del codice venne verosimilmente avviata durante l'abbaziato di Ildebrando, abate attestato nel 1172[26] e non presente in alcun modo nel Necrologio (era forse nel fascicolo caduto?), per poi proseguire sotto quello del suo successore Ugo, il cui obito – s'è detto – risulta essere già una aggiunta.

Partendo dalla cronotassi abbaziale la banda cronologica per la stesura del testo va quindi racchiusa tra il 1153 ed il 1185. Anche gli elementi provenienti dalle inserzioni di pontefici, vescovi e abati di altri monasteri (le uniche in parte databili) concorrono a confermare e precisare questo arco cronologico.

Dalla prima mano sono inseriti infatti solo 4 papi: Alessandro II († 1073) al 20 aprile, Innocenzo II († 1143) al 23 settembre, Eugenio III († 1153) al 24 giugno, ed infine un Celestino per l'11 febbraio. Per quest'ultimo potrebbe sussistere qualche dubbio di identificazione, in quanto il giorno dell'obito non coincide né con quello di Celestino II (8/III/1144), né con quello di Celestino III (8/I/1198). Ma il fatto che l'obito di papa Gregorio VIII († 1188) sia sicuramente stato aggiunto da altra mano al 17 dicembre, rende credibile l'ipotesi che il Celestino in questione sia il II. La datazione tra il 1153 e il 1185 resta, dunque, confermata.

Oltre a Zaccaria vescovo «ortilliensis» per il 5 gennaio, da me non ancora identificato, vi è una sola altra presenza vescovile, quella dell'arcivescovo di Pisa, Villano, inserito al 4 ottobre e defunto nel 1175[27]. Questo obito, infatti, ha un rilievo eccezionale nel contesto del nostro Necrologio, inserito com'è in lettere di tipo capitale e in continuità su un unico rigo, il terzo del giorno in questione. Potrebbe trattarsi di una aggiunta posteriore, ma la mia sensazione è che invece si tratti di un intervento particolare di B (che non si ripete per altri obiti e per il quale, quindi, non abbiamo raffronti), che si giustifica per i rapporti intercorsi tra questo arcivescovo e gli istituti monastici pisani in genere, e con quello di San Zeno in particolare (come si vedrà più avanti). Il fatto che, nonostante il suo rilievo grafico, esso

[25] C. 12r: «Bonus venerabilis abbas hui(us) loci ann(o) d(omi)ni M.CC»; Bono venne trasferito come abate a San Zeno per volontà del priore generale di Camaldoli Placido nel 1186, cfr. J.B. MITTARELLI, *Annales*, IV, cit., pp. 132-33.

[26] Ildebrando, succeduto ad Uberto, è attestato in un documento del 13 novembre 1173 (st. pis.) ind. V proveniente da San Michele in Borgo e citato *ibidem*, p. 36.

[27] C. VIOLANTE, *Cronotassi*, cit., pp. 47-50.

sia stato inserito nel terzo rigo e non nel primo collima con la mancanza di gerarchie all'interno del Necrologio nella inserzione degli obiti stessi. Diversamente è certo aggiunto da altra mano l'obito del suo successore Ubaldo al 19 giugno, defunto nel 1207[28]. Anche qui gli anni di redazione ci portano a una data poco posteriore al 1175, ed anteriore al 1207.

Gli ultimi personaggi utili per la datazione, che qui prendiamo in considerazione, sono i priori di Camaldoli. Quelli individuabili con certezza sono soltanto due: Martino inserito al 27 maggio e defunto nel 1109, Gregorio inserito al 13 dicembre e morto nel 1163[29]. Ildebrando, inserito al 22 di novembre e morto nel 1180, pone qualche problema per la identificazione della mano: sembrerebbe la stessa B, ma con un tratto più pesante, quasi una aggiunta più tarda della stessa mano. Mancano del tutto i due successivi priori Rodolfo III, che nel 1180 fu creato vescovo di Ancona, e Placido, morto nel 1189. Sono aggiunti da mano posteriore i priori di Camaldoli, Guido al primo marzo con datazione al 1208 su rasura, e Martino al 25 ottobre con datazione al 1206. Dalla presenza di altri, pochi personaggi monastici, quali i priori della dipendenza sarda di Santa Maria di Bonarcado, e degli abati di Saccargia e San Savino di Pisa non si ottengono altri elementi utili per la datazione. Riassumendo quindi le indicazioni sin qui emerse, possiamo affermare che esse concordano per una datazione della prima stesura tra il 1163 e il 1175; la mano B continua, comunque, ad operare aggiunte almeno sino al 1180.

Cerchiamo ora di verificare quale sia stato l'atteggiamento delle mani A e B nei confronti del passato della loro comunità di appartenenza. La vita della comunità monastica di San Zeno è attestata con certezza per tutto l'XI secolo, mentre può essere ipotizzata per il IX e X secolo; al contrario la memoria a ritroso della prima mano pare, invece, decisamente arrestarsi alla soglia del XII secolo. Mancano completamente i pochi abati di San Zeno a noi noti per l'XI secolo, così come mancano i priori di Camaldoli per lo stesso periodo. Questa assenza potrebbe essere spiegata tenendo conto che l'adesione di San Zeno a Camaldoli risale solo ai primi anni del XII secolo; ma contrasta parzialmente con questa soluzione l'inclusione del priore di Camaldoli, Martino, morto nel 1109. L'unica eccezione al naufragio dell'XI secolo è costituita dalla presenza di papa Alessandro II, lucchese e riformatore, vicino per motivi che ci sfuggono ai monaci

[28] *Ibidem*, pp. 51-52.

[29] G. VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione* (Italia Benedettina, 13), Cesena 1994, p. 118.

di San Zeno, i quali – come abbiamo visto – furono molto selettivi anche nei confronti dei pontefici da commemorare. Tutti i restanti personaggi identificabili rimandano esclusivamente al XII secolo, ma la presenza di quell'unico pontefice dell'XI secolo rende certa la preesistenza di un testo necrologico o commemorativo tanto al passaggio di San Zeno all'obbedienza camaldolese, quanto alla stesura del codice giunto sino a noi.

Per chiudere il quadro delle indicazioni cronologiche, ricordo sommariamente che le aggiunte di mani posteriori sul codice sembrano arrestarsi con la fine del XIV secolo. Infatti dopo l'inserzione al 27 luglio dell'abate Giacomo da Padova († 1391), non viene registrato il suo immediato successore, Michele di Simone († 1399), inserito nell'Obituario di Santa Cristina di Bologna al 29 settembre, e stessa sorte tocca poi a tutti i suoi successori[30]. Allo stesso modo mancano i priori generali di Camaldoli dalla seconda metà del XIV secolo, anche se – rispecchiando la generale evoluzione dell'Ordine – assumono prevalenza gli abati di San Mattia di Murano[31]. Con il passaggio al XV secolo, malgrado la continuità dell'insediamento monastico a San Zeno, il nostro Necrologio non venne evidentemente più aggiornato e utilizzato.

Possiamo a questo punto entrare rapidamente nel dettaglio della tipologia degli obiti presenti nel Necrologio, tenendo conto che la prima mano trascriveva da un testo precedente e che non pare aver cercato di dare una nuova gerarchia agli obiti che andava inserendo: qui la casualità sembra regnare sovrana e – probabilmente – riproporre la originaria successione degli ingressi. Una eccezione sembra essere rappresentata da papa Eugenio III (24/VI), il cui obito è inserito per primo nel suo giorno; ma i rapporti intensi di questo pontefice con la città pisana[32], nonché la tradizione di una sua (per quanto improbabile) monacazione proprio in San Zeno,

[30] Obituario di Santa Cristina, secondo l'edizione in J.B. Mittarelli, *Annales*, cit., VI, Appendice, c. 243. Nel dettagliato inventario redatto nel 1386 dal notaio Francesco di Giacomo di Vico dei beni del monastero di San Zeno compaiono numerosi testi liturgici, patristico-omiletici, gli statuti camaldolesi e la Regola di Benedetto, ma non si fa allusione all'Obituario monastico; E. Virgili, *L'inventario dell'abbazia di San Zeno di Pisa (1386)*, in «Bollettino Storico Pisano», 54, 1985, pp. 117-129.

[31] Sulla evoluzione degli equilibri interni alla congregazione nel corso del XV secolo rimandiamo a C. Caby, *De l'érémitisme*, cit., in particolare alle pp. 625-745, 763-782.

[32] Già in J.B. Mittarelli, *Annales*, cit., III, pp. 244-248, si trova ampia discussione della presunta provenienza dai chiostri di San Zeno di Bernardo/Eugenio III, mentre per le più recenti ipotesi cfr. Ch.D.G. Spornick, *The Life and the Reign of Pope Eugene III (1145-1153)*, Notre-Dame IN 1988, alle pp. 14-42; e M. Horn, *Studien zur Geschichte Papst Eugens III (1145-1153)*, Frankfurt a.M. 1992, pp. 19-36.

lasciano ipotizzare che i suoi rapporti con San Zeno fossero effettivamente stretti. Diversamente, agli altri tre pontefici, Alessandro II, Innocenzo II e Celestino II, non viene riservato un posto di rilievo nella gerarchia degli obiti. Né risulta agevole spiegare l'assenza di altri pontefici, come ad esempio Gregorio VII che pure – sappiamo con certezza – beneficiò ampiamente il monastero pisano.

Allo stesso modo stupisce la pressoché totale assenza degli arcivescovi di Pisa – fatta eccezione per il solo Villano – o di personaggi legati all'arcivescovado. Una giustificazione di questo silenzio potrebbe risiedere in un perfetto allineamento di San Zeno con la congregazione (chiamiamola per comodità in questo modo) di Camaldoli: il profilo della grande famiglia monastica avrebbe avuto la prevalenza sui rapporti con la diocesi di appartenenza.

A questo riguardo non mi risulta che, in tempi recenti, sia stata svolta una indagine sulle pratiche commemorative all'interno della famiglia camaldolese. Un piccolo spazio vi dedicò l'impagabile Mittarelli nella *Dissertatio* posta in appendice al I volume dei suoi *Annales Camaldulenses*. Qui l'erudito, dopo qualche notizia generale, tratta per lo più da fonti cluniacensi, ripercorse rapidamente le testimonianze camaldolesi; in particolare si soffermò sull'intervento di Celestino II nel 1143 per comporre la controversia tra San Pietro de Vivo e Camaldoli, nel quale il papa ricordò che «brevia mortuorum fratrum utrimque secundum consuetudinem Camaldulensis congregationis recipiantur, et pro eis obsequia celebrantur»[33]. D'altronde già nel *Liber eremitice vitae* si stabiliva che alla morte di ciascun confratello dell'eremo o di Fontebuono si celebrassero 30 messe o salteri; per i monaci del resto della congregazione erano previste 3 messe o salteri[34]. Ma

[33] J.B. MITTARELLI, *Annales*, cit., I, Appendice, cc. 347-350. In seguito, in una lettera del priore generale Bonaventura del 25 agosto 1323 si ricorda l'antica consuetudine di scambiare i nomi dei fratelli defunti tra la congregazione di Camaldoli e quella di Vallombrosa: «scribantur defunctorum nomina in matriculis et affigantur». Quindi Mittarelli rammenta la prassi diffusa in tutto il medioevo dell'affratellamento di laici, per spiegare la presenza di numerosi laici anche nei necrologi camaldolesi a lui noti. Infine, dagli statuti di Martino del 1253, Mittarelli evince che i nomi dei monaci «etiam ad calcem regulae in necrologiis apponebantur, commissorum autem in quibusdam *matriculis* tantum». Sempre al Mittarelli si deve l'edizione – per quanto parziale – degli altri Necrologi camaldolesi; essi sono però per la gran parte più tardi, del XIV-XV secolo (Vangadizza, Santa Cristina di Bologna, San Giovanni di Pratovecchio, Santa Maria de Carceribus a Padova, Fonte Avellana). Più antico (XII sec.) è certamente l'Obituario di Sant'Ilario di Galeata, che si avvicina anche tipologicamente al Necrologio di San Zeno.

[34] G. VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione*, cit., p. 298; Vedovato data il *Liber eremitice vitae* al 1105-1113, anche se la questione della datazione è ancora aperta; cfr. P.

allora proprio la dimensione istituzionale dell'ordine era ancora *in fieri*[35]. Non si fanno altre precisazioni su pratiche commemorative, ma ci basta la precoce testimonianza di uno scambio di informazioni sui confratelli defunti. Molte e più dettagliate prescrizioni verranno fatte soltanto sotto il priore Martino III, negli *Statuta* del 1253 e nell'*Ordo divinorum officiorum*. Siamo però in una età successiva alla stesura del nostro codice, anche se in esso ovviamente quelle disposizioni trovarono anche una rispondenza e un adeguamento[36]. Solo le aggiunte operate dalle mani posteriori, infatti, rendono giustizia della dimensione sovraregionale della famiglia monastica camaldolese.

A dispetto di queste premesse, seguendo la lecita pista della congregazione si raccoglie, però, un misero bottino. Tra le centinaia di obiti si annoverano solo tre priori di Camaldoli e, addirittura, un solo monaco di Camaldoli[37]. Stesso risultato se si cercano gli altri istituti camaldolesi: in sostanza abbiamo solo un abate della Santissima Trinità di Saccargia, in Sardegna, e due di San Savino di Pisa[38]. Si tratta di due aree che restavano particolarmente a cuore degli interessi di San Zeno, per ovvie ragioni; ma sorprende allora la assoluta mancanza di obiti relativi all'altro monastero camaldolese in Pisa, quello di San Michele in Borgo. Non stupisce invece la relativamente più ampia presenza di priori (tre) e di monaci (quattro) provenienti dal priorato di Santa Maria di Bonarcado in Sardegna[39].

LICCIARDELLO, *Ricerche sui Rodolfo priori di Camaldoli (1080-1180)*, in «Vita monastica», 220, 2002, pp. 48-67.

[35] Cfr. C. CABY, *Règle, coutumes et statuts dans l'ordre camaldule (XIe-XIVe siècle)*, in *Regole, consuetudini, statuti nella storia degli Ordini religiosi: un'analisi comparativa*, Atti del convegno, Bari - Noci - Lecce 26-27 ottobre 2002, in corso di stampa.

[36] Ad esempio negli statuti di Martino si stabiliva la celebrazione di un anniversario «patrum et matrum fratrum ordinis» al terzo giorno dopo la purificazione di Maria, con indicazione delle funzioni liturgiche da eseguire (J.B. MITTARELLI, *Annales*, cit., VI, Appendice, c. 24, cap. LVI); questo anniversario viene inserito di fatti anche nel codice di San Zeno.

[37] Si tratta dei già ricordati Martino 27 maggio († 1109), Gregorio 13 dicembre (1163) e Ildebrando 22 novembre († 1180), accompagnati dal monaco Rodolfo segnato al 2 febbraio.

[38] C. 8v 7 gennaio «Ub(er)tu(s) abb(as) de sacraria»; c. 14v 12 febbraio «Martin(us) abb(as) s(an)c(t)i savini»; c. 29r 18 maggio «Ubaldus abb(as) s(an)c(t)i savini». Per il monastero di Saccargia rimandiamo a G. ZANETTI, *I camaldolesi in Sardegna*, Cagliari 1974, pp. 55-79.

[39] Si tratta al 20 febbraio di «ioh(anne)s p(ri)or de bonarcato»; al 3 aprile di «ioh(anne)s p(ri)or de bonarcato»; al 19 ottobre di «ildibra(n)d(us) m(onachus) p(ri)or de bo(n)archata». I monaci di Bonarcado sono invece i seguenti: al 9 giugno «alb(er)t(us) m(onachus) d(e) bo(n)archato»; al 1 novembre «petru(s) m(onachus d(e) bo(n)a(r)cato»; al 7 novembre

La comunità di Bonarcado era situata nel Giudicato di Arborea, al confine con quello di Torres, «già fiorente intorno alla metà del sec. XII», ma destinata «a divenire un centro sempre più potente soprattutto perché legata agli interessi dei sovrani arborensi»[40]. Dopo una prima fondazione ad opera del giudice Costantino di Lacon agli inizi del XII secolo, la chiesa venne ricostruita e solennemente consacrata nel 1146 per volontà del giudice di Arborea, Barisone I «de Serra», alla presenza degli altri giudici-re sardi, dei vescovi sardi e proprio dell'arcivescovo di Pisa, Villano, che qui agiva in veste di cardinale e legato pontificio in occasione solenne[41]: infatti le massime autorità civili ed ecclesiastiche della Sardegna erano riunite per sancire la pace, detta appunto di Bonarcado, che avrebbe dovuto sancire la fine delle ostilità tra i quattro giudici-re. L'atto aveva anche una precisa valenza politica di riavvicinamento e riallineamento con la città toscana, come sottolinea la presenza dell'arcivescovo Villano (poi inserito nel Necrologio di San Zeno).

La data di introduzione dei monaci camaldolesi di San Zeno in Bonarcado è soggetta a discussione, a causa delle difficoltà di datazione della documentazione relativa al monastero, con una oscillazione tra il 1110 e il 1200. Proprio la presenza di ben tre priori del monastero sardo e dei quattro monaci (tutti con una onomastica congruente con quella pisana piuttosto che sarda) nel Necrologio di San Zeno contribuisce in maniera decisiva a situare nella prima metà del XII secolo la data della affiliazione di Bonarcado a San Zeno[42]. Su Bonarcado furono gli stessi giudici-re a mantenere nei secoli

«ugo m(onachus) d(e) bo(n)archa(n)t(o)»; al 23 novembre «bon(us) m(onachus) d(e) bo(n)a(r)chata».

40 G. Zanetti, *I camaldolesi in Sardegna*, cit., p. 134.

41 Documento in P. Tola, *Codex Diplomaticus Sardiniae*, I-II, Torino 1861-1868, I, n. LVII, p. 217, che a sua volta utilizza soprattutto quanto già edito da Mittarelli negli *Annales*; la gran parte dei documenti relativi a Santa Maria di Bonarcado sono trascritti in un ampio e problematico Condaghe, per la cui edizione utilizziamo E. Besta - A. Solmi, *I Condaghi di S. Nicola di Trullas e di S. Maria di Bonarcado*, Milano 1937, nn. 145-146, pp. 172-174.

42 Ampia discussione delle posizioni relative alla questione della introduzione dei monaci di San Zeno in Bonarcado si trova in G. Zanetti, *I camaldolesi*, cit., pp. 155-167. Testo fondamentale è il *Condague sancte Marie Monarcato fato pro sus res de Arborea Biscondes de Barusau et de su iudice Constantino* (pubblicato in E. Besta - A. Solmi [edd], *I Condaghi*, cit., n. 36, pp. 138-139, ma già edito da altra copia in J.B. Mittarelli, *Annales*, cit., IV Appendice, cc. 240-244), compilato agli inizi del XIII secolo; in questo documento è inserita all'inizio una versione della donazione effettuata dal giudice Costantino agli inizi del XII secolo, nella quale si dice espressamente «trado hoc monasterium sub regimine et potestate abatis Pise cum hac conditione ut dictus abas sancti Zenonis mittat de suis fratribus, qui regant illud, laborent et plantent et die et nocte orent pro remissione regum arborensium

successivi il giuspatronato, verificando e controllando quindi i rapporti tra le due comunità monastiche[43].

È dunque chiaro che Bonarcado rivestiva per i monaci di San Zeno un particolare significato non in quanto monastero camaldolese, ma in quanto ad essi legato da vincoli di dipendenza, ed essenziale negli equilibri politici di presenza pisana in terra sarda. In definitiva, possiamo a ragione escludere che nel nostro Necrologio trovassero posto anche e soltanto gli abati delle altre comunità camaldolesi. Abbandoniamo, quindi, questa pista e cerchiamo di verificare quali siano le presenze effettive nel testo.

Innanzitutto i monaci di San Zeno. Se ne contano 87[44], un numero non molto elevato se si considera che dovrebbe rispecchiare verosimilmente lo

et peccatorum Diane regine, que etiam hanc fundationem erexit sibi et successoribus suis». Anche se non sono da escludere interpolazioni, l'insieme delle altre notizie disponibili, a cui si aggiunge il Necrologio di San Zeno, concorre a confermare una datazione alta della affiliazione a San Zeno.

[43] Il diritto di patronato è affermato già nel documento sopra citato e attribuito al Giudice Costantino, dove si dice «illi [gli abati di San Zeno] ex illis nominet prepositum idoneum ad bonum regimen cum complacencia et consensu meo et filiorum et successorum meorum» (E. Besta - A. Solmi [edd], *I Condaghi*, cit., n. 36, p. 139); il diritto verrà esplicitamente ribadito in calce alla copia dell'atto del 1200 con il quale il vescovo di Arborea, Bernardo, riconosceva possessi e diritti all'abate di San Zeno su Bonarcado: «notum sit omnibus dictos fratres habere potestatem eligendi prepositum cum hac tamen reservatione ut prior electus a fratribus Pisis cognoscat dominum suum Constantinum successoresque suos iudices veros et legitimos patronos sancte Marie de Bonarcado ita ut prepositus sit de consensu et voluntate eiusdem et successorum suorum», *ibidem*, n. 17, p. 126.

[44] Ne diamo qui un rapido elenco (come pure nelle note seguenti), dove ogni nome è preceduto tra parentesi quadre dall'indicazione del giorno dell'obito e dal numero di successione all'interno del giorno: 10[2 genn.].ugo vicecomes m(onacus) hui(us) loci. 11[6 genn.].ficu(s) m(onachus) hic sepult(us). 13[15 genn.].la(m)b(er)tu(s) m(onachus) hic sepultu(s). 12[21 genn.].seniorect(us) m(onachus) hic sepultu(s). 3[26 genn.].guido m(onachus) hic sepultu(s). 10[27 genn.].tintu(s) m(onachus) hic sepultu(s). 8[30 genn.].sufredu(s) m(onachus) hic sepultu(s). 5[1 feb].alb(er)tu(s) m(onachus) hic sepultu(s). 6[4 feb].guido m(onachus) isti(us) loci. 9[6 feb].petru(s) m(onachus) isti(us) loci. 9[12 feb].martin(us) m(onachus) hic sepultu(s). 21[13 feb].daniel m(onachus) isti(us) loci. 6[14 feb].rustic(us) m(onachus) isti(us) loci. 17[17 feb].quintavalle m(onachus) hic sepultus. 11[6 mar].dura(n)te m(onachus) hic sepultu(s). 8[9 mar].andrea(s) m(onachus) i(stius) loci. 4[11 mar].ugo m(onachus) h(ic) sepultu(s). 6[11 mar].ioh(anne)s m(onachus) i(stius) loci. 10[20 mar].beccari(us) m(onachus) i(stius) loci. 9[27 mar].fra(n)c(us) m(onachus) i(stius) loci. 12[29 mar].landolfu(s) m(onachus) i(stius) loci. 6[3 apr].roizo m(onachus) hic sepult(us). 9[3 apr].ciciu(s) m(onachus) hic sepult(us). 6[4 apr].mira(n)viso m(onachus) hic sepult(us). 19[6 apr].leo m(onachus) i(stius) loci. 2[14 apr].b(er)nardu(s) m(onachus) ic sepultu(s). 3[18 apr].andrea(s) m(onachus) ic sepult(us). 24[19 apr].raineri(us) m(onachus) vicecome(s) hic sepult(us). 5[25 apr]. bo(n)aco(r)so m(onachus). 7[25 apr].p(re)itellu(s) m(onachus) h(ic) sepultus. 19[26 apr]. ioh(anne)s m(onachus) hui(us) loci. 20[26 apr].alb(er)t(us) m(onachus) hui(us) loci. 13[28

spettro della popolazione monastica sull'arco di quasi un secolo. Ad essi va aggiunto anche un gruppetto di 15 monache[45], pressoché tutte sepolte nella chiesa di San Zeno, per le quali vale certamente l'osservazione generale fatta a suo tempo già da Mittarelli: spesso le fonti monastiche indicano come monache quelle che, di fatto, erano solo delle converse, che vivevano magari intorno alla stessa chiesa monastica. Infatti non abbiamo notizia di nessuna vera comunità monastica femminile collegata a San Zeno. Nel Necrologio sono presenti anche 14 conversi/commissi, ma la loro presenza

apr].ioh(anne)s c(...) et m(onachus) hui(us) loci. 17[1 mag].gera(r)d(us) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 7[3 mag].ub(er)t(us) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 19[4 mag].tedesco m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 6[9 mag].fra(n)c(us) m(onachus) h(ic) sepult(us). 15[16 mag]. ioh(anne)s m(onachus) hui(us) loci. 3[31 mag].b(e)n(e)dict(us) m(onachus) h(uius) loci. 3[2 giu].rodulfus c(...) et m(onachus) h(uius) loci. 1[4 giu].gerard(us) m(onachus) h(ic) sepult(us). 4[15 giu].alb(er)t(us) m(onachus) h(uius) loci. 4[26 giu].ildebra(n)d(us) m(onachus) h(uius) loci. 6[27 giu].sismu(n)d(us) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 1[1 lug].uguitio(n)e masca m(onachus) h(uius) loci. 13[2 lug].pagan(us) m(onachus) h(uius) loci. 3[6 lug].ildibrand(us) m(onachus) h(ic) sepult(us). 3[8 lug].ioh(anne)s m(onachus) et sac(erdos) h(uius) loci. 9[8 lug].ricciu(s) m(onachus) h(ic) sepult(us). 11[9 lug].b(er)na(r)d(us) m(onachus) h(uius) loci. 1[12 lug].ioh(anne)s visd(omi)no m(onachus) h(ic) sepult(us). 14[30 lug].ioh(anne)s m(onachus) h(uius) loci. 21[30 lug].iacob(us) p(ri)or h(uius) loci. 8[24 sett].brunect(us) m(onachus) h(ic) sepult(us). 8[3 ott].la(m)b(er)t(us) m(onachus) h(ic) sepult(us). 2[6 ott]. ma(r)tin(us) m(onachus) h(uius) loci. 11[9 ott].villan(us) m(onachus) h(uius) loci. 12[9 ott]. d(omi)nic(us) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 4[11 ott].andreas m(onachus) h(uius) loci. 3[13 ott].andreas m(onachus) h(uius) loci. 4[16 ott].seniorect(us) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 6[16 ott].ma(r)tin(us) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 9[20 ott].enric(us) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 9[22 ott].ub(er)t(us) | moççus | m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 5[3 nov]. ildibra(n)d(us) m(onachus) h(uius) loci. 5[6 nov].rufu(s) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 14[10 nov].ugo m(onachus) h(uius) loci. 16[13 nov].guido m(onachus) h(uius) loci. 8[14 nov]. ild(e)bra(n)d(us) m(onachus) h(ic) sepult(us). 21[16 nov].ugo m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 9[17 nov].pa(n)dolf(us) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 11[21 nov].ildebra(n)din(us) vicecomes m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 2[22 nov].h(om)od(e)i m(onachus) h(uius) loci. 11[22 nov].seniorellu(s) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 13[25 nov].ub(er)t(us) m(onachus) h(uius) loci. 8.[29 nov]guido m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 1[30 nov].guitto(n)e m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 2[3 dic].guido m(onachus) h(uius) loci. 4[4 dic].uguicio(n)e m(onachus) h(uius) loci. 6[7 dic].petru(s) m(onachus) h(uius) loci. 8[8 dic].gera(r)d(us) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 6[14 dic].b(er)na(r)d(us) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 11[14 dic].bon(us) m(onachus) huius) loci. 5[15 dic].iera(r)d(us) m(onachus) h(uius) loci. 2[17 dic].gera(r)d(us) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 5[21 dic].bulgari(us) m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 6[23 dic]. ranuci(us) h(ic) m(onachus) sep(u)l(tus).

[45] 23[1 feb].gisla m(onacha) hic sepulta. 11[26 mar].masaia m(onacha) hic sepulta. 19[19 apr].turbata m(onacha) hic sepulta. 6[25 apr].gemma m(onacha). 1[5 giu].b(er)ta m(onacha) h(ic) sepulta. 7[9 giu].ro(s)sa m(onacha h(ic) sepulta. 8[13 lug].gisla m(onacha) h(ic) sepulta. 12[19 lug].mattalia m(onacha) h(ic) sepulta. 9[25 lug].matildina m(onacha) h(ic) sepulta. 10[1 ag].iulitta m(onacha) h(ic) sepulta. 5[10 ott].sa(s)sa m(onacha) h(uius) loci. 10[5 nov]. b(er)ta m(onacha) h(ic) sep(u)lta. 22[16 nov].aldiga(r)da m(onacha) h(ic) sep(u)lta. 3[19 nov].p(ur)pura h(ic) sep(u)lta. 11[10 dic].pu(r)pura m(onacha) h(ic) sep(u)lta.

non esclude la precedente ipotesi[46]. In sostanza soltanto 141 personaggi sono in qualche modo riconducibili al mondo monastico-ecclesiastico; per i restanti 4452 non abbiamo indicazioni di sorta. Né si giustifica l'ipotesi che si tratti comunque di monaci, proprio per la presenza di quei casi segnalati, in cui è evidenziato l'istituto di appartenenza.

La conclusione che – a mio parere – si impone è quella della appartenenza di questa massa di persone al laicato pisano, dove solo qualche rarissima figura emerge e diviene individuabile. L'eccezione è infatti costituita dal gruppetto frammisto dei membri della famiglia Visconti. Essi non solo erano patroni del monastero – come già detto –, ma membri della sua famiglia (almeno quattro) vi entrarono direttamente come monaci; altri tre sono ricordati nel Necrologio senza indicazione di stato, quindi come laici e benefattori[47]. Il rapporto con la *domus* dei Visconti risulta quindi ben documentato già nel XII secolo, ed ancor più spiega ai nostri occhi il coinvolgimento di San Zeno in scelte politico-strategiche che riguardarono il comune pisano. In primo luogo l'espansione in terra sarda, che costituiva uno degli obiettivi tanto dei ceti dirigenti del comune pisano, quanto della stessa famiglia Visconti, che in terra di Sardegna si fregiò del titolo regio-giudicale. D'altronde gli stessi Visconti non disdegnarono di insediare membri della loro *domus* alla guida dell'altra chiesa cittadina di loro patronato, San Filippo detta «vicecomitum» appunto[48]. I camaldolesi, per parte loro, solo con gli statuti del 1253 vieteranno esplicitamente a membri di un gruppo parentale di monacarsi nel monastero di cui sono patroni, per evitare possibili scandali e disordini; ma nemmeno questo divieto venne veramente osservato[49].

46 13[16 feb].enric(us) c(on)v(ersus) i(stius) loci. 6[27 feb].b(er)nardu(s) c(on)v(ersus) hic sepult(us). 5[9 mar].bella c(on)v(er)sa i(stius) loci. 11[16 mar].guido c(...) i(stius) loci. 13[19 mar].petr(us) c(...) i(stius) loci. 6[20 apr].ugo c(...) i(stius) loci. 28[24 apr].tedora c(...) hui(us) loci. 21[29 apr].ioh(anne)s c(...) h(ic) sepult(us). 10[2 giu].amic(us) c(...) h(uius) loci. 5[27 giu].rici(us) co(m)missus. 13[5 lug].moricone c(...) hui(us) loci. 4[30 sett]. pagan(us) c(...) huius loci. 6[11 nov].rola(n)d(us) c(...) h(uius) loci. 11[19 dic].pu(r)pura c(...) h(uius) loci.

47 10[2 genn.].ugo vicecomes m(onacus) hui(us) loci. 24[19 apr].raineri(us) m(onachus) vicecome(s) hic sepult(us). 11[21 nov].ildebra(n)din(us) vicecomes m(onachus) h(ic) sep(u)lt(us). 1[12 lug].ioh(anne)s visd(omi)no m(onachus) h(ic) sepult(us). 22[31 genn.].ugolin(us) vice comes. 17[28 feb].ub(er)tu(s) vicecomes. 18[28 feb].pisan(us). 9[18 apr].beatrix comitassa. 25[19 apr].seta vicecomitassa.

48 M. RONZANI, *Un aspetto della «Chiesa di Città»*, cit., p. 158.

49 J.B. MITTARELLI, *Annales*, cit., VI, Appendice, c. 12, cap. XX; la norma viene ripetuta nelle Costituzioni del 1279, *ibidem*, c. 249, cap. XV.

Non si può aggiungere molto su questo versante, anche perché la recente storiografia pisana sulla famiglia Visconti[50] non ha preso in considerazione i rapporti di patronato con San Zeno, né tanto meno le notizie provenienti dal Necrologio. Non mi è stato quindi ancora possibile verificare in quale ordine e grado i membri della famiglia Visconti citati nel Necrologio si inseriscano nelle genealogie; si tratta di un lavoro da condurre necessariamente in una eventuale edizione del Necrologio. Né va dimenticato che in questo lavoro poco o punto possono sopperire gli atti privati, che, purtroppo, per San Zeno sono, nella massima parte, perduti. Questa carenza documentaria spegne quasi del tutto anche le velleità di identificare qualcun altro dei personaggi inseriti.

Vanno invece ulteriormente approfondite piste possibili per spiegare complessivamente il numero così elevato degli iscritti, visto che ci troviamo in assenza di notizie certe sulla esistenza di forme confraternali aperte al laicato e collegate al monastero. Sappiamo, comunque, che nel 1200 l'abate Bono fece comporre una iscrizione – tuttora conservata – per il sepolcreto dei membri dell'arte dei cuoiai, che aveva nel suo insieme quindi un rapporto devozionale con il monastero[51]. Il diritto di sepoltura nel monastero, riconosciuto sin dal 1081, rappresentava un buon punto di partenza per rafforzare il rapporto con l'area circostante e con associazioni più ampie, come appunto l'arte dei cuoiai, che alla fine del XII secolo verosimilmente comprendeva anche rappresentanti di altre attività lavorative[52].

Nessuna speranza, penso, sussista per le decine di «Giovanni», «Pietro», «Ugo», «Maria», inseriti senza alcuna altra determinazione all'interno del Necrologio. Per la massa degli obiti l'essersi presentati nella commemorazione liturgica con il nudo nome di battesimo e senza ulteriori orpelli terreni ci priva di fatto di qualsiasi possibilità di specifica identificazione. Nell'ordine di inserzione non vi è neppure traccia di una qualche relazione familiare tra gli iscritti. Penso a quanto avevo già rilevato per il – geograficamente – vicino Obituario di San Michele a Guamo, presso Lucca, dove invece frequenti sono i riferimenti alle relazioni di parentela, per non parlare

[50] M.C. Pratesi, *I Visconti*, in G. Rossetti (ed), *Pisa nei secoli XI e XII: formazione e caratteri di una classe di governo*, Pisa 1979, pp. 3-61.

[51] F. Bonaini, *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo*, Firenze 1854-1857, p. 926: «Hoc est sepulcrum de confratribus artis coriariorum datum et concessum ad eis a donno Bono abbate s. Zenonis cum consilio fratrum suorum monacorum in capitania Sinibaldi et Andree et Bonatti et Acciarii et Petri et Venture».

[52] Si vedano al riguardo le considerazioni in G. Volpe, *Studi sulle istituzioni comunali a Pisa. Città e contado, consoli e podestà. Secoli XII-XIII*, Firenze 1970, p. 256.

di quelli relativi alle donazioni concretamente operate dai benefattori[53]. In comune tra i due Necrologi resta la nettissima e straripante prevalenza del mondo laicale, più vicino, minuto e – almeno apparentemente – privo di personalità di grande spicco. È questo l'aspetto che ha sicuramente la prevalenza nelle preoccupazioni liturgiche e commemorative dei monaci rispetto ai relativi contesti di appartenenza monastica: la rete pulsanese per San Michele a Guamo, quella camaldolese per San Zeno di Pisa.

[53] Cfr. F. PANARELLI, *Dal Gargano alla Toscana: Il monachesimo riformato latino dei pulsanesi (secoli XII-XIV)*, Roma 1997, pp. 185-189 e 195-197.

# La memoria liturgica di una canonica regolare nella «Lombardia medievale» (secc. XII-XIII)

di *Cristina Andenna*

«Finita la prima orazione, il subpreposito suoni la campanella e in processione, i canonici, ciascuno secondo il proprio ordine, prima i più anziani e poi i più giovani, sino ai bambini, raggiungano il capitolo: in coda alla processione sia uno fra i più giovani con il libro da leggere. Sedutisi in capitolo, il lettore annunci l'età della luna e i santi da celebrare nel giorno seguente ... Al termine delle orazioni, qualora vi fosse quel giorno un defunto da commemorare, i canonici recitino coralmente il *De profundis* e l'ebdomadario, fatto l'inchino, intoni l'orazione *Absolve domine*. Infine, ricevuta la benedizione dal preposito, si legga la *Lectio* abbreviata del santo del giorno, oppure alcuni passi della regola»[1].

La disposizione è parte di un *Ordo* compilato nella prima metà del secolo XII in area padana ad uso della canonica regolare, non pievana, di San

[1] Pavia, Biblioteca Civica Bonetta (d'ora in poi Pavia, BCB), ms II-12, cc. 101r-102r: «Deinde, finita prima / oratione, sonet subprepositus scyllam minorem; / qua sonata, eant ad capitulum per ordinem / sicut sunt priores et infantes similiter. Ille / (c. 101v) infans qui debet legere, ad capitulum veniat / retro cum libro, omnibusque sedentibus, annuntiet / etates lune et festivitates sanctorum diei venturi. / De hinc ebdomadarius «Preciosa in conspectu / domini» et tribus vicibus «deus in adiutorium meum» / et chorus respondeat «Domine ad adiuvandum me / festina». In festivis vero diebus subsequatur / «Gloria Patri» et versus «Respice Domine». In privatis vero / diebus dicant post «Gloria Patri». «Kyrrieleison», «Pater noster» / et prosternant se in terra; / finita autem oratione, / si defunctus pronunciatus fuerit, dicant «de / profundis» et facta reverentia dicat ebdoma/darius orationem «Absolve Domine». Deinde legat / lectionem, benedictione data a preposito, lectio sit aut de festivitate sanctorum sub brevi/tate aut de regula. Post hec nuncientur / matutini de scripta et misse officia nec non ebdomadarius coquine et lector mense / et nomina eorum qui hec agere debent. / Postmodum vero «benedicite» dicto et facta / ammonitione, prepositus quod debet corri/gere corrigat. His finitis, subprepositus ter / feriat tabulam et ante capituli ianuam / congregatis, iuniores a maioribus petant / benedictionem; quam accepta in privatis / (c. 102r) diebus faciant intervallum; in festivis autem / custos ante ecclesie paululum sonet scyllam ut / preparent se ad maiorem missam. In novem / vero lectionibus tabulam non sonent, in / capitulo et ante capituli ianuam «benedi/cite» non dicant et per totum diem silentium / custodiant». Trascrizioni del testo liturgico si trovano in R. CROTTI PASI, *Il codice II-12 della Biblioteca Civica di Pavia e le Consuetudines Mortarienses*, in «Bollettino Storico Pavese di Storia Patria», 30, 1979, pp. 23-62, in particolare alle pp. 26-28 che sono invariate rispetto alla trascrizione precedente; V. MOSCA, *Alberto patriarca di Gerusalemme. Tempo, vita e opere* (Institutum carmelitanum. Textus et studia historica carmelitana, 20), Roma 1996, pp. 599-617.

Michele di Cameri, nei pressi di Novara, contenuto in un codice miscellaneo conservato presso la Biblioteca Civica Bonetta di Pavia, con segnatura II-12[2]. Alcuni elementi interni, fra i quali non da ultimo il modulo scrittorio, permettono di datare il codice al secondo decennio del secolo XII e di circoscrivere ulteriormente la sua provenienza e la sua circolazione alla zona padana, compresa fra Novara, Vercelli e Pavia[3].

Il brano sopra letto è tratto dalle parti di complemento alla recita dell'Ora Prima e presenta nel dettaglio gli elementi costitutivi di quel momento liturgico che, cominciato *in ecclesia*, terminava *in capitulo*. Dalle calende di ottobre sino a Pasqua, ad eccezione delle domeniche e dei giorni di festa[4], ogni mattina infatti, dopo le orazioni dell'ora prima, aveva luogo il Capitolo. In esso i canonici erano informati delle fasi della luna e dei santi da commemorare il giorno seguente, secondo le prescrizioni già contenute nella *Regula Sanctorum Patrum*, una silloge normativa pure inserita nello stesso codice e composta dalla collazione della *Institutio Aquisgranensis* con alcuni passi della Regola di Crodegango di Metz. Tuttavia il breve testo liturgico integrava quanto prescritto dalla Regola per questo momento quotidiano con il ricordo esplicito anche della commemorazione dei de-

[2] Il codice si trovava un tempo presso il Museo Civico di Pavia (ms 146, segnatura B 28), con la nuova collocazione presso la Biblioteca Civica Bonetta la segnatura è stata sostituita con il numero II-12; C.D. FONSECA, *Medioevo canonicale* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Contributi, serie III, Scienze storiche, 5), Milano 1970, pp. 144-146; X. TOSCANI, *Catalogo dei manoscritti della Biblioteca Civica Bonetta*, Pavia 1973, pp. 29-31; e R. CROTTI PASI, *Il codice II-12 della Biblioteca Civica di Pavia*, cit., pp. 23-62, in particolare pp. 26-28. Interessanti considerazioni si trovano anche in C.D. FONSECA, *Roudnice e Mortara (Il ms. XIX B 3 di Praga e il codice B 28 di Pavia)*, in «Archivio Storico Lombardo», serie IX, 90, 1963, pp. 273-286. Per una nuova descrizione del codice, comprensiva anche del Necrologio recentemente scoperto e della *Epistola formata*, si veda Appendice I. Per alcuni approfondimenti sulla struttura interna del codice e il valore dei testi normativi in esso contenuti si veda ora C. ANDENNA, *Certa fixamque et sufficientem Regulam*, in *Regole, Consuetudini e Statuti nella storia degli Ordini religiosi: un'analisi comparativa*, Seminario internazionale di studio, Bari - Lecce 26-27 ottobre 2002, in corso di pubblicazione.

[3] In proposito mi permetto di rimandare alla tesi di dottorato, C. ANDENNA, *'Mortariensis Ecclesia'. Una congregazione di canonici regolari nel secolo XII*, I-II. Tesi di dottorato condotta sotto la direzione del prof. Giorgio Picasso, discussa presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano il 1° marzo 2001, *Excursus*, pp. 351-354.

[4] Pavia, BCB, ms II-12, c. 100v: «In dominicis diebus et in festivis / capitulos non faciant, nisi ad primam et comple/torium sub brevitate». Sull'ufficio dell'ora prima durante il Capitolo si veda la relazione di M. HUGLO, *L'office de prime au chapitre*, in J.L. LEMAÎTRE (ed), *L'église et la mémoire des morts dans la France médiévale*, Paris 1986, pp. 11-18 ; e J. VEZIN, *Problèmes de datation et de localisation des livres de l'office de Prime*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (edd), *'Memoria'. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), München 1984, pp. 613-624.

funti del giorno, qualora fosse prevista: «si defunctus pronunciatus fuerit, dicant *De profundis*», cui seguiva poi la lettura della *Lectio* del santo quotidiano o della Regola[5]. L'aggiunta relativa al ricordo dei morti trova una sua spiegazione, ma soprattutto rivela la sua importanza, se si analizza meglio il codice di cui il testo liturgico è parte.

Dopo l'annotazione dei santi del Martirologio di Usuardo, sono state rinvenute, in calce ad ogni giorno, 84 note obituarie fortemente raschiate, di cui alcune sono ancora leggibili con il solo sussidio della lampada di Wood. Proprio perché la raschiatura è stata molto pesante, coloro che si sono occupati del codice non si sono accorti della presenza delle aggiunte necrologiche. Il manoscritto si presenta come un *corpus* normativo e liturgico redatto, con buona probabilità, sia per la tipologia legislativa dei testi (*Regula Sanctorum Patrum*, *Regula Augustini*, ed altri brani di tradizione canonicale), sia per la loro dimensione liturgica (Martirologio e *Ordo*), per la lettura comunitaria in Capitolo. Se si aggiunge alla natura dei testi di tradizione canonicale, la scoperta dell'esistenza di un Necrologio, costituito dall'inserzione dei nomi dei morti al termine della indicazione dei santi del giorno elencati nel Martirologio, si può supporre che il manoscritto fosse stato composto con l'intenzione di essere utilizzato da una canonica regolare con la stessa funzione che presso molte comunità monastiche svolgeva il «Libro del Capitolo»[6].

L'importanza della scoperta è chiara se si pensa che si tratta di una delle testimonianze più antiche che attestino la volontà di registrare sin dalla metà del secolo XII, presso una canonica regolare di area padana, la memoria dei defunti, in larga misura legati come conversi o come chierici alla fondazione. Prova questa che la commemorazione dei defunti non fu solo una prerogativa del monachesimo, ma possedeva una pari fioritura anche presso le canoniche regolari fra XI e XII secolo[7]. Dal Martirologio e dal Necrologio

[5] Cfr. *supra*, nota 1.

[6] J. WOLLASCH, *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 7), München 1973, pp. 53-135, in particolare pp. 57-60; e il più recente J. WOLLASCH, *Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (edd), *'Memoria'*, cit., pp. 213-232; e le osservazioni ora raccolte in J.L. LEMAÎTRE, *'Liber Capituli'. Le Livre du chapitre, des origines au XVIe siècle. L'exemple français*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (edd), *'Memoria'*, cit., pp. 625-648.

[7] C.D. FONSECA, *La tradizione commemorativa nel codice «gerosolimitano» del tesoro della basilica del Santo Sepolcro di Barletta*, in C.D. FONSECA (ed), *La tradizione commemorativa nel mezzogiorno medievale: ricerche e problemi*, Atti del seminario internazionale di studio, Lecce 31 marzo 1982 (Università degli Studi di Lecce, Dipartimento di Scienze Storiche. Saggi e Ricerche, 12), Galatina 1984, pp. 91-103, in particolare pp. 91-92.

ad esso annesso infatti si coglie che esisteva presso le comunità di canonici regolari un culto liturgico-celebrativo cui si univa la memoria dei santi e dei defunti del giorno, come avveniva presso le comunità monastiche. Il codice attesta inoltre l'esigenza anche presso le comunità di canonici regolari di una memoria disciplinare, attraverso la lettura dei testi normativi, quali le regole e i brani omiletici, a loro complemento[8].

Da un *ex libris* del 1771, segnato sul foglio di guardia del codice, oggi disperso, ma leggibile sull'esemplare in microfilm, si ricava che il manoscritto nel XVIII secolo era parte del patrimonio librario della Biblioteca del monastero di San Pietro in Ciel d'Oro di Pavia[9]. Si trattava di un codice antico e prezioso, come risulta dalla nota di inventario apposta sul foglio di guardia del volume da Domenico Trevigi, che registrava insieme

[8] J. WOLLASCH, *Sulla ricerca di testimonianze commemorative in Germania: il progetto di «Societas et Fraternitas»*, in C.D. FONSECA (ed), *La tradizione commemorativa nel mezzogiorno medioevale*, cit., pp. 15-26; ma anche per lo specifico del mondo monastico: «In den mittelalterlichen Klöstern besaß man zum täglichen Gebrauch im Kapitel ein Buch, das die Lesungen aus den Evangelien und den Homilien der Väter in ihrer Anordnung für die Tage des Jahres anzeigte, den Text der Regula bot und das Martyrologium oder den Heiligenfestkalender, damit zusammengeschlossen das Necrolog, enthielt. Das Kapitelsbuch war also ein wesentliches Buch der klösterlichen Gemeinschaft. Die jeden Tag des klösterlichen Lebens bestimmende Ordnung lag in ihm. Zu den unentbehrlichen Bestandteilen dieser Ordnung gehörte das Necrolog. In der Forschung hat man das oft so wenig beachtet wie die spezifische Verkettung des Necrologs mit dem Martyrolog, die, von der frühen Kirche vorgegebene Urformen liturgischen Gedächnisses aufnehmend und verbindend, für die mönchischen Gemeinschaften des Mittelalters und darüber hinaus überhaupt für alle geistlichen Gemeinschaften des Mittelalters typisch wurde»; J. WOLLASCH, *Mönchtum des Mittelalters*, cit., p. 59.

[9] Pavia, BCB, ms II-12, II f. di guardia: «Ex libris Bibliothece Sancti Petri in Coelo Aureo Papie, relegatus cura et sumptibus D(omini) Dominici Trevisi Papiensis, anno Domini 1771». Altre note d'inventario dello stesso Domenico Trevigi si trovano in una cinquecentina conservata presso la Biblioteca Universitaria di Pavia, 111. F. 3: sulla prima c. verso si legge: «Ex libris Bibliothece Sancti Petri in Coelo Aureo Papie, legatus cura et sumptibus domini Dominici Trevisi, anno Domini 1765»; sul codice conservato presso la Biblioteca Universitaria di Pavia, 111. E. 14: alla c. 1r si legge la stessa indicazione: «Ex libris Bibliothece Sancti Petri in Coelo Aureo Papie, legatus cura et sumptibus domini Dominici Trevisi, anno Domini 1765»; sul codice conservato presso la Biblioteca Universitaria di Pavia, 112. A. 44: sulla c. di guardia si legge: «Ex libris Bibliothece Sancti Petri in Coelo Aureo Papie, religatus sumptibus domini Dominici Trevisi, anno Domini 1769» ed infine sulla raccolta cartacea Aldini 185 del secolo XVI si legge ancora «Ex libris Bibliothece Sancti Petri in Coelo Aureo Papie, religatus cura et sumptibus domini Dominici Trevisi, anno Domini 1771». Ringrazio a questo proposito il dott. Alessandro Ledda per avermi offerto le preziose segnalazioni; A. LEDDA, *San Pietro in Ciel d'Oro di Pavia e le sue due antiche biblioteche (canonici regolari ed eremitani)*, tesi di laurea, Università degli Studi di Pavia, rel. prof. Luciano Gargan, a.a. 2000-2001.

al contenuto anche questa indicazione: «codex fortassis unicus in toto orbe et omnibus ignotus usque ad presentem diem». L'antichità del manoscritto, dal Trevigi datato alla fine del secolo XI, probabilmente il 1091, lo aveva reso degno della preziosa rilegatura che lo rivestiva. La sua importanza non era solo riferibile alla datazione, infatti fondamentale appariva il contenuto del manoscritto: in esso vi si trovava un Martirologio, che il Trevigi definiva «imperfectum et infarsum», essendo mancante dei fogli iniziali e soprattutto per la presenza in numerosi punti di rasure, di varianti e di modifiche rispetto alla tradizionale versione del Martirologio usuardino. Il Trevigi proseguiva inoltre la descrizione del contenuto affermando che in esso si trovavano anche «Regula et Consuetudines antique congregationis Mortariensis canonicorum regularium». Forse era proprio questa la peculiarità che aveva reso il volume un pezzo unico[10]. Ma l'ipotesi che il *corpus* normativo contenga le consuetudini di Mortara, come la storiografia ha sino ad ora considerato, rimane ancora tutta da verificare.

Il reperimento delle note obituarie è stato fondamentale anche per le informazioni che esse hanno fornito a complemento del codice: grazie al Necrologio infatti è stato possibile stabilire che il manoscritto appartenne e fu usato dalla canonica regolare di San Michele di Cameri, in diocesi di Novara, e ivi rimase per più di un secolo. Questa appartenenza era stata sino ad ora solo supposta sulla base di due notizie, aggiunte nell'interlinea e a margine del Martirologio. La prima annotazione si trova alla carta 2v: alla data 8 febbraio è inserita l'indicazione della *ordinatio*, cioè il giorno in cui fu presa la decisione relativa alla fondazione della canonica di San Michele di Cameri[11]. Alla carta 9v, sempre in aggiunta a margine con un modulo scrittorio un po' più tardo rispetto alla mano che compose il codice e risalente ad un periodo non precedente alla seconda metà del secolo XII[12], compare il ricordo della *dedicatio* della canonica di San Michele di Cameri. Nel giorno delle calende di maggio infatti si legge:

[10] Pavia, BCB, ms II-12, II f. di guardia: «Martyrologium Usuardi imperfectum et infarsum tamen custodia dignum, utpote scriptum anno Dom. 1091. Sequuntur regula et consuetudines antique congregationis Mortariensis canonicorum regularium. Codex fortassis unicus in toto orbe et omnibus ignotus usque ad in presentem diem. Ex libris Bibliothece Sancti Petri in Coelo Aureo Papie, religatus cura et sumptibus domini Dominici Trevisi Papiensis, anno Domini 1771».

[11] Pavia, BCB, ms II-12, c. 2v: «Item eodem die ordinatio Camariensis canonice ecclesie Sancti Michaelis».

[12] Nelle inserzioni a margine relative a San Michele di Cameri, la comparsa del segno tachigrafico 7 (et), che in area novarese si affermò in sostituzione del segno & (et) intorno agli anni Settanta del secolo XII, rivelerebbe che le note su San Michele furono inserite in

«In ac vero sacratissimo die, dedicatio ecclesie S(ancti) Michaelis Cameriensis, quam venerabilis episcopus Argaldus cum multitudine clericorum et laicorum consecravit in honorem S(ancti) Michaelis Camariensis et beati Gregorii pape et S(ancti) Nicolai et beate Marie Dei genitricis et aliorum plurimorum sanctorum martirum et confessorum atque virginum. Anno dominice incarnationis MC. Indictione VIII.»[13].

La consacrazione della canonica secondo quanto ci riferisce l'annotazione, era stata celebrata da un certo vescovo *Argaldus*, identificabile con buona probabilità con Airaldo, vescovo di Genova tra la fine del secolo XI e gli inizi del secolo XII. La storiografia erudita, in particolare Gabriele Pennotto, propende per identificare il presule con uno dei primi prepositi della canonica regolare di Santa Croce di Mortara. Airaldo era noto e ben accetto nell'ambiente ecclesiastico milanese, dominato in quegli anni dalla figura dell'arcivescovo Anselmo IV da Bovisio, poiché attivamente collaborava alla diffusione della riforma dei costumi in ambito canonicale. Al suo nome sono legate infatti, come sembra, la consacrazione della canonica di San Michele di Cameri, fondazione che gravitò nella sfera di influenza mortariense, ed infine anche l'introduzione della vita comune nella canonica di San Teodoro di Genova, che negli anni Trenta del secolo XII è attestata come parte della congregazione di Mortara[14]. Su Airaldo, i suoi

quell'arco cronologico. Colgo qui l'occasione per ringraziare la dott.ssa Simona Gavinelli per i suoi preziosi consigli. Per un generale inquadramento sulla attività scrittoria a Novara nel medioevo, si veda G. De Ferrari, *I più antichi codici della biblioteca capitolare di Novara*, in «Bollettino Storico per la Provincia di Novara», 44, 1953, pp. 52-87 e 158-203; G. Picasso, *I codici della Biblioteca Capitolare di Novara nella recente storiografia*, in «Novarien.», 5, 1973, pp. 3-11; G. Ghezzi, *I canonici di Santa Maria di Novara fino al secolo XII*, in «Bollettino Storico per la Provincia di Novara», 52, 1961, pp. 8-48 e 3-63; 53, 1962, pp. 3-45. Renata Crotti Pasi nel suo contributo segnalava una certa affinità scrittoria con alcuni codici conservati nella Biblioteca Capitolare di Novara, R. Crotti Pasi, *Il codice II-12 della Biblioteca Civica di Pavia*, cit., pp. 23-28; sui codici conservati nella Biblioteca Capitolare di Novara cfr. S. Gavinelli, *Nuovi testimoni della 'Vita Sancti Gaudentii'*, in «Novarien.», 28, 1998-1999, pp. 15-31; e S. Gavinelli, *Gli incunaboli del convento di Santa Maria delle Grazie di Novara*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 89, 1991, pp. 603-620.

[13] Pavia, BCB, ms II-12, c. 9v.

[14] Su Airaldo si veda V. Polonio, *Canonici regolari istituzioni e religiosità in Liguria (secoli XII-XIII)*, in C. Paolocci (ed), *Gli Agostiniani a Genova e in Liguria tra Medioevo ed età contemporanea*, in «Quaderni Franzoniani», 7, 1994, 2, pp. 19-57; e V. Polonio, *Tra universalismo e localismo: costruzione di un sistema (569-1321)*, in D. Puncuh (ed), *Il cammino della Chiesa genovese dalle origini ai nostri giorni*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», NS, 39, 1999, pp. 77-210, in particolare pp. 91-93. Mi permetto inoltre di rimandare al I capitolo della II Parte della tesi di dottorato C. Andenna, *'Mortariensis Ecclesia'*, cit., I, pp. 128-183. Cfr. *infra*, nota 49.

rapporti con la canonica di Cameri e l'ambiente della riforma della vita canonicale, mi permetto tuttavia di ritornare più diffusamente nelle pagine seguenti.

Dalla carta 1r alla carta 47v il manoscritto contiene 84 annotazioni obituarie, che costituiscono il Necrologio; a causa degli interventi di forte rasura sulla pergamena, 31 di esse non sono per nulla decifrabili. Delle restanti, solo in rarissimi casi si legge l'indicazione completa. Le annotazioni delineano la presenza di differenti mani redazionali: alcune più antiche, risalenti al secolo XII e contemporanee, o di poco posteriori, alla composizione del codice, e altre, il cui modulo scrittorio appare di dimensioni più ridotte, risalgono al secolo XIII. Le indicazioni del secolo XII sembrano registrare, per ciò che si può arguire da quanto ancora è decifrabile, quasi esclusivamente il ricordo dei membri appartenenti alla comunità, elemento questo che ci permette di risalire alla sua composizione e alla sua organizzazione. Sono citati 5 prepositi[15], di cui in solo tre casi conosciamo il nome: il 26 gennaio *Bonus* e il 29 aprile *Ato*. Il 13 dicembre era commemorato un altro preposito della canonica di San Michele di Cameri *Iacobus*, registrato come appartenente alla famiglia capitaneale novarese dei *Porca*[16]. Si tratta forse dello stesso *Iacobus* preposito di Cameri, che compare come testimone il 23 novembre del 1192 in una sentenza dei consoli di giustizia di Novara per una vertenza fra i canonici della Cattedrale di Santa Maria e Alberto

[15] Pavia, BCB, ms II-12: 26 gennaio (VII Kal. Februarii): «Bonus prepositus»; 29 aprile (III Kal. Maii): «Eodem die migravit Ato prepositus ecclesie Sancti Michaelis (Camari)»; 20 maggio (XIII Kal. Iunii): «Obiit ... prepositus»; 2 agosto (IX [IV?] Nonas Augusti): «Obiit ...reus pre... prepositus canonice Sancti Michaelis»; 13 dicembre (Idus Decembris) «Obiit Iacobus Porca prepositus».

[16] Sulla famiglia capitaneale dei Porca si veda G. ANDENNA, *L''ordo' feudale dei capitanei: Novara (secoli XI-XII)*, in A. CASTAGNETTI (ed), *La vassallità maggiore del Regno Italico. I capitanei nei secoli XI-XII* (Libri di Viella, 27), Roma 2001, pp. 127-128. Membri della famiglia Porca si trovano documentati a partire dal secolo XIII nel Capitolo di Santa Maria di Novara, dove tuttavia essi occuparono solo posizioni intermedie. Ben più significativa è la presenza della famiglia a partire dalla metà del secolo XII in posizioni politiche di rilievo entro il comune; T. BEHRMANN, *Domkapitel und Schriftlichkeit in Novara (11.-13. Jahrhundert). Sozial- und Wirtschaftsgeschichte von Santa Maria und San Gaudenzio im Spiegel der urkundlichen Überlieferung* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 77), Tübingen 1994, pp. 304-305. Un *Jacobus Porca* è inoltre per il Behrmann (p. 317) console del comune dal 1145 al 1174, mentre negli atti del Capitolo cattedrale è citato come testimone: il 6 novembre del 1168; cfr. F. GABOTTO et al. (edd), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Santa Maria di Novara*, 3 voll. (Biblioteca della Società Storica Subalpina, 78-80), Pinerolo 1913-1924, in particolare II, pp. 378-379, doc. 444; 31 marzo 1170 (*ibidem*, pp. 382-383, doc. 450) e in una coerenza il 31 agosto 1171 (*ibidem*, pp. 387-388, doc. 454) e infine il 20 o 21 marzo 1174 (*ibidem*, III, p. 16, doc. 474).

Gorricio del fu Maleaddobbato[17]. Dalle indicazioni presenti negli *Statuta* di Novara, i *Porca* alla fine del secolo XII e agli inizi del secolo XIII possedevano il mulino e le chiuse di Codimonte sul torrente Terdoppio nel territorio di Cameri, ai confini con quello di Novara[18]. Lo stesso *Jacobus* era ancora attivo in qualità di preposito il 13 giugno 1207, quando aveva tentato di vendere la canonica di Cameri, con le sue dipendenze, all'abate cistercense di Santa Maria di Morimondo al fine di creare sul luogo una abbazia. La notizia è ricavata da un documento nel quale il preposito chiedeva al giudice di Pallanza Giacomo di Bimio di registrare il consenso all'operazione finanziaria ed ecclesiastica da parte di prete *Oto de Fosato*, canonico di San Michele di Cameri, residente con buona probabilità presso la chiesa di Sant'Abbondio di Masera in Val d'Ossola[19], un ente appartenente già nel XII secolo alla canonica di San Michele di Cameri, come si ricava da un privilegio di Alessandro III[20].

Si leggono inoltre annotazioni mortuarie relative a sei preti: *Airardus* o *Aicardus*[21], *Marchisius*[22], *Bonus*[23], *Rodulfus*[24], *Gualbertus*[25] e una di un presbitero di cui non è leggibile il nome[26]; ma nessuno di questi è identificabile nelle coeve carte novaresi. Vi sono poi annoverati un diacono de *Maxe-*

[17] F. GABOTTO et al. (edd), *Le carte dell'Archivio Capitolare*, cit., III, doc. 596, pp. 138-139. Su Alberto Gorricio del fu Maleaddobbato si veda T. BEHRMANN, *Domkapitel*, cit., pp. 186, 238, 304 e 315.

[18] G. ANDENNA, *Andar per castelli. Da Novara tutto intorno*, Torino 1982, p. 313.

[19] Novara, Archivio Capitolare, Chiese Diocesi, M – Cameri, trascrizione in Appendice II, doc. 1.

[20] P.F. KEHR, *Regesta pontificum Romanorum* (Italia Pontificia, I-IX), Berlin 1906-1975 (d'ora in poi *Italia Pontificia*), VI/2, p. 74, docc. 1 e 2; il documento è pubblicato in P.F. KEHR, *Papsturkunden in Italien. Reiseberichte zur Italia Pontificia* (Acta Romanorum Pontificum, V), Città del Vaticano 1977, p. 155, doc. 10; e in F. GABOTTO et al. (edd), *Le carte dell'Archivio Capitolare*, cit., III, pp. 9-11, doc. 467.

[21] Pavia, BCB, ms II-12: 19 febbraio (XI Kal. Martii): «Airardi <Aicardi> presbiter Camaracensis».

[22] Pavia, BCB, ms II-12: 7 luglio (Nonas Iulii): «Obiit Marchisius presbiter».

[23] Pavia, BCB, ms II-12: 16 luglio (XVII Kal. Augusti): «Eodem die obiit Bonus presbiter et acolitus».

[24] Pavia, BCB, ms II-12: 11 agosto (III Idus Augusti): «Obiit Rodulfus presbiter».

[25] Pavia, BCB, ms II-12: 8 dicembre (VI Idus Decembris): «Obiit dominus Gualbertus presbiter de R...».

[26] Pavia, BCB, ms II-12: 14 agosto (XIX Kal. Septembris): «Obiit ... presbiter».

*ria*[27], e con esso identifichiamo forse un membro proveniente dalla chiesa di Sant'Abbondio di Masera. Vi si trova poi l'indicazione del subdiacono e canonico *Iohannes Ramocinus*, un personaggio ben conosciuto in quanto alla metà del secolo XII è registrato come proprietario di terre vicine alla «ecclesiam Sancti Michaelis», confinanti con le proprietà del Capitolo della Cattedrale di Novara[28]. Infine si trova anche un accolito Guido, appartenente alla famiglia dei *Borra*. Egli potrebbe essere identificato con il Guido Borra, che in un documento del luglio 1171, assistette a Cameri a una vendita di terre effettuata da due coniugi del luogo al ministro della chiesa di Santa Maria *de intus vineis*, che agiva per conto del monastero benedettino di San Pietro in Ciel d'Oro, a cui l'oratorio apparteneva[29].

La fonte commemorativa fornisce un altro particolare interessante in relazione alla organizzazione della canonica di Cameri e al suo funzionamento: sono registrati infatti un cospicuo nucleo, 16 nomi in tutto, di conversi e converse, suddivisi esattamente in otto uomini e otto donne[30]. Le registrazioni risalgono ad un'epoca anche molto antica, segno questo che la canonica di Cameri sin da subito al suo interno contemplava la presenza di esponenti laici che collaboravano, finanziariamente e con il loro lavoro, al mantenimento della comunità. Fra gli uomini annotati nel secolo XIII due posseggono anche l'indicazione del cognome: *Dominicus*

27 Pavia, BCB, ms II-12: 28 aprile (IV Kal. Maii): «Obiit ... diaconus de Maxere».

28 F. Gabotto et al. (edd), *Le carte dell'Archivio Capitolare*, cit., III, pp. 264-266, doc. 687.

29 E. Barbieri - M.A. Casagrande Mazzoli - E. Cau (edd), *Le carte del monastero di San Pietro in Ciel d'Oro, (1165-1190)*, (Fonti storico-giuridiche. Documenti, 1) Pavia - Milano 1984, II, pp. 63-65, doc. 40 e pp. 92-93, doc. 60. Forse alla stessa famiglia sono da collegare anche il converso *Dominicus Bor* (Pavia, BCB, ms II-12: 24 aprile [VIII Kal. Maii]; 28 giugno [IIII. Kal. Iulii]: «Obiit Albertus Bo...ea que fuit de Cavaliano» e 25 ottobre [VIII Kal. Novembris]: «Obiit ...traus Bor<r>us ... de Cavaliano»). Due di costoro, Albertus e ... *traus*, come si vede, sono indicati inoltre con l'aggiunta del toponimo *de Cavaliano*.

30 Pavia, BCB, ms II-12: 28 febbraio (II Kal. Martii): «... conversus»; 21 aprile (IV Kal. Maii): «Obiit <Martinus> Bogia ... conversus»; 24 aprile (VIII Kal. Maii): «Obiit Dominicus Bor conversus»; 7 maggio (Nonas Maii): «Obiit Bertus conversus»; 6 giugno (VIII Idus Iulii [per *Iunii*]): «Obiit Xigiza conversa»; 9 giugno (V Idus Iunii): «Obiit Ardicius conversus»; 14 giugno (XVIII Kal. Iulii): «Obiit Dore conversa»; 19 giugno (XIII Kal. Iulii): «Obiit Berta conversa. Obiit Diamilia conversa»; 21 giugno (XI Kal. Iulii): «Obiit Eva conversa»; 11 luglio (V Idus Iulii): «Obiit Ugo conversus Camari»; 21 luglio (XII Kal. Augusti): «Obiit ... conversus ... ecclesie dedit ...»; 14 ottobre (II Idus Octubris): «Obiit Petrus ... conversus»; 15 dicembre (XVIII Kal. Ianuarii): «Obiit Bona conversa»; 20 dicembre (XIII Kal. Ianuarii): «Obiit Honesta nostra conversa»; 20 dicembre (XI Kal. Ianuarii): «Obiit ... conversa».

*Bor*[31] e *Martinus Bogia*[32]. Altri personaggi compaiono nelle note obituarie, ma la frammentarietà delle indicazioni non ci permette di conoscere il ruolo che essi occuparono nella canonica di San Michele di Cameri o la relazione che con essa intrattennero. Accanto a nomi per lo più illeggibili si riconoscono dei toponimi, relativi a persone provenienti da zone limitrofe a Cameri, fra cui Suno[33], Cavaliano[34] e Mezzomerico[35]. Le annotazioni più tarde del secolo XIII recano anche l'indicazione delle donazioni di denaro, oppure delle terre concesse dal defunto alla canonica[36] e in un solo caso una disposizione relativa a una refezione[37]. Con buona probabilità erano queste tra la fine del secolo XII e l'inizio del XIII le condizioni previste perché il nome dei defunti fosse ricordato. Quest'ultima affermazione permette di supporre che la fonte era nata come Necrologio, cioè per il semplice ricordo del defunto durante l'ufficio divino[38], ma che nel corso del tempo e a partire dalla fine del XII secolo si era lentamente trasformata in un Necrologio-obituario[39], le cui annotazioni nella prima parte servivano per

[31] Cfr. *supra*, nota 29.

[32] Cfr. *supra*, nota 30: 21 aprile (IV Kal. Maii).

[33] Pavia, BCB, ms II-12: 26 maggio (VII Kal. Iunii): «Obiit Petrinus Xuni ... qui pro anima sua dedit modium unum terre ecclesie beati Michaelis»; 30 novembre (II Kal. Decembris): «Obiit ... de Xuno».

[34] Pavia, BCB, ms II-12: 28 giugno (IIII. Kal. Iulii): «Obiit Albertus Bo...ea que fuit de Cavaliano»; 4 agosto (II Nonas Augustii): «Obiit Guifredus de Cavaliano»; 25 ottobre (VIII Kal. Novembris): «Obiit ...traus bor<r>us ... de Cavaliano».

[35] Pavia, BCB, ms II-12: 20 dicembre (XI Kal. Ianuarii): «Obiit Ardicio de Mezzo Marico».

[36] Pavia, BCB, ms II-12: 2 maggio (VI Nonas Maii); 17 maggio (XVI Kal. Iunii); 26 maggio (VII Kal. Iunii); 16 luglio (XVII Kal. Augusti); 21 luglio (XII Kal. Augusti).

[37] Pavia, BCB, ms II-12, scritto sul margine destro in alto 17 dicembre (XVI Kal. Ianuarii): «Obiit Casolosus qui ordinavit ... unum prand... unius ed... X annos».

[38] N. HUYGHEBAERT, *Les documents nécrologiques* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 4), Tournhout 1972, pp. 33-37, in particolare p. 35: «Le nécrologe est une simple liste de défunts établie en marge d'un calendrier ou d'un martyrologe pour être lue dans le cadre de la prière chorale. Cette lecture avait lieu généralement à l'office de prime soit au chœr, soit au chapitre. Il s'ensuit que le nécrologe est un livre liturgique *stricto sensu*. Comme cette lecture avait lieu le plus souvent à prime, le nécrologe est fréquentemment réuni au martyrologe et à la règle de la communauté (règle de S. Augustin, règle de S. Benoît ou règle d'Aix, c'est-à-dire la règle canoniale de S. Chrodegang) d'ont on lisait un 'chapitre' au cours de cet office».

[39] *Ibidem*, p. 35: «L'obituaire est une liste de défuncts établie en marge d'un calendrier pour rappeler aux responsables d'une communauté les services anniversaires fondés par quelques défuncts (leur *obit*) et les ouvres de miséricorde qui accompagnent ces anniversaires:

la lettura durante la cerimonia liturgica, mentre nella seconda parte erano utilizzate per ragioni economiche[40].

Una certa importanza rivela per il giorno 11 luglio l'annotazione dell'*obitus* di Guido di Biandrate «comes» e «clericus»[41]. Si tratta del figlio del conte Guido di Biandrate[42]. Per l'influente ruolo del padre, alla morte dell'arcivescovo Anselmo di Havelberg, avvenuta il 12 agosto del 1158, egli era stato scelto, probabilmente poco dopo la dieta di Roncaglia, avvenuta nel novembre di quello stesso anno, da Federico Barbarossa per occupare la sede arcivescovile di Ravenna[43]. Come la nota necrologica conferma, i canonici,

distributions d'aumônes soit aux membres de cette communauté (pitances), soit aux pauvres soutenus par cette communauté, soit plusieurs dispositions de ce genre à la fois. L'obituaire précise le plus souvent concrètement quels sont les révenus affectés à ces obits, leur mode de perception et de distribution. L'obituaire n'est donc pas un livre liturgique *stricto sensu*; il n'est pas de soi destiné à la lecture publique; encore que dans certaines communauté il ait été lu, soit au réfectoire, soit au chapitre, mais en dehors du cadre de l'office».

40 *Ibidem*, pp. 36-37: «Beaucoup de nécrologes ont tendances à se muer en obituaires, sourtout dans les petites communautés – mettons une abbaye d'une vingtaine de moines ou chapitre rural – où les anniversaires ne sont pas assez nombreux pour exiger la rédaction d'un obituaire particulier, à fortiori d'un livre de distributions ou d'un pitancier; comme d'autre part, il est difficile de passer sous silence les générosités posthumes d'un bienfacteur, on sera amené, en l'inscrivant au nécrologe, à faire mention des pitances qu'il a fondées, des biens qu'il a laissés à l'église, des œuvres d'ont il l'a ornée, etc. Le caractère du nécrologe s'en trouvera modifié. Enfin, il est arrivé plus d'une fois, et cet accident mérite d'être expressément noté, qu'un nécrologe désaffecté a fini par servir d'obituaire».

41 Pavia, BCB, ms II-12: 11 luglio (V Idus Iulii): «Obiit Guido Blandratensis comes et clericus».

42 S. BOESCH GAJANO, *Guido di Biandrate*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, X, Roma 1968, pp. 267-274; G. ANDENNA, *I conti di Biandrate e le città della Lombardia occidentale (secoli XI e XII)*, in *Formazione e strutture dei ceti dominanti nel Medioevo: marchesi, conti e visconti nel Regno italico (secoli IX-XII)*, Atti del II convegno di Pisa 3-4 dicembre 1993 (Nuovi Studi Storici, 39), Roma 1996, pp. 57-84, in particolare p. 78. Sui conti di Biandrate fra l'XI e il XII secolo si veda ora G. ANDENNA, *I conti di Biandrate e le loro clientele vassallatiche alla prima crociata*, in G. ANDENNA - R. SALVARANI (edd), *«Deus non voluit». I Lombardi alla prima crociata (1100-1101). Dal mito alla ricostruzione della realtà*, Milano 2003, pp. 233-262.

43 OTTONIS et RAHEWINI *Gesta Friderici I imperatoris*, edd. G. WAITZ - B. DE SIMSON (MGH, *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, 46), Hannoverae - Lipsiae 1912, pp. 258-259: «Ante omnia autem pre oculis mentis habentes et aure non surda audientes quod scriptum est: Honore invicem prevenientes, filium comitis Blanderatensis, quem vos in clericum Romanae aecclesiae et filium nostra petitione assumpsisse recordati sumus, vicissim ad honorem vestrum et sanctae Romanae aecclesiae altius sublimari intendimus, in ea presertim aecclesia, quam post sanctam Romanam aecclesiam aut maximam aut unam de maximis habemus, nostraeque voluntatis proposito, divina favente clementia, in electione illius personae concorditer et voluntarie universa Ravennas convenit aecclesia». Su Guido

annotando il suo nome, lo ricordavano con il semplice titolo di «clericus»: Guido rimase infatti «archiepiscopus electus» e non fu mai consacrato per l'opposizione prima del pontefice Adriano IV[44] e poi di Alessandro III[45]. La sua consacrazione era stata impedita dal pontefice, nonostante che l'imperatore, come egli stesso dichiarava in una lettera del 1159 ad Adriano IV, avesse scelto Guido di Biandrate per il soglio ravennate, poiché egli ricordava che il pontefice stesso lo aveva un tempo accolto come «clericus Romanae aecclesiae et filium»[46]. La sua appartenenza alla canonica di Cameri, come parte attiva della comunità, non è tuttavia certa, ma la sua formazione avvenne di sicuro nel novarese, fra Biandrate, Novara, Pavia e le zone limitrofe. Egli morì nel 1169, l'11 di luglio, a più di un anno di distanza dal padre, la cui morte è registrata il 9 marzo del 1167, secondo le annotazioni presenti nel codice LXII eusebiano, contenente l'evangeliario, l'8 marzo, invece, secondo l'Obituario della Cattedrale vercellese, edito tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento da Alessandro Colombo e Romualdo Pastè[47]. Quali più complessi rapporti intervennero fra il *comes et clericus* e la canonica non siamo in grado di stabilirlo.

di Biandrate, figlio del conte Guido, si veda A. RAGGI, *I conti di Biandrate*, in «Archivio della Società Storica Vercellese di Storia ed Arte», 9, 1917, pp. 475-486; S. BOESCH GAJANO, *Guido II di Biandrate*, cit., pp. 274-275; G. ANDENNA, *I conti di Biandrate e le città della Lombardia occidentale*, cit., pp. 73-74. Sull'episodio e sul ruolo preponderante che ebbe il conte Guido nella scelta del figlio, si veda anche W. J. MILLOR - S.J. BUTLER - H.E. BUTLER (edd), *The Letter of John of Salisbury*, I: *The Early Letters (1153-1161)*, London et al. 1955, ep. 124, p. 212: «Guido comes de Planderada Ravennatis archiepiscopi supplevit vicem, cum nec filius suus cuius electio quassata est, licet bonus iuvenis sit, adhuc vice archiepiscopi fungi possit».

44 OTTONIS et RAHEWINI *Gesta Friderici I imperatoris*, cit., pp. 258-259; S. BOESCH GAJANO, *Guido II di Biandrate*, cit., p. 274.

45 OTTONIS et RAHEWINI *Gesta Friderici I imperatoris*, cit., pp. 331-336: nel *rescriptum* del sinodo convocato dall'imperatore a Pavia nel febbraio del 1160, Guido di Biandrate sottoscriveva in qualità di: «Gwido electus Ravennatensis consensit» (p. 335); la stessa indicazione come *Ravennatensis electus* compare ancora nella lettera diretta nel 1160 all'arcivescovo di Salzburg, Everardo, da Enrico preposito di Berchtesgaden (p. 338).

46 *Ibidem*, p. 258; cfr. *supra*, nota 40.

47 Vercelli, Archivio Capitolare, Codice LXII – Martirologio di Rabano Mauro: il giorno 9 marzo (VII Idus Martii): «Eodem die decessit Wido comes Blantradensis qui dedit in monte mansos duos et in casanova silvam et canonicis in usum terci et quadragesime». Per il secondo codice (Vercelli, Archivio Capitolare, Codice XXXIII) la notizia è ricordata all'8 marzo (VIII Id. Martii); G. COLOMBO, *I necrologi eusebiani*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 2, 1897, p. 383. L'anno è il 1167 e non il 1168 come ha affermato invece Sofia Boesch Gajano (S. BOESCH GAJANO, *Guido II di Biandrate*, cit., p. 273); per la correzione cfr. G. ANDENNA, *I conti di Biandrate e le città della Lombardia occidentale*, cit., p. 78.

La canonica di Cameri fu fondata all'inizio del secolo XII e consacrata, secondo la notizia contenuta sulla carta 9v, il 1° maggio del 1100 quando Alberto conte di Biandrate, vassallo dell'arcivescovo di Milano, si preparava a partecipare alla spedizione lombarda in Terrasanta[48]. L'indicazione, posta in relazione con le altre informazioni circa la canonica di Cameri assume un significato di un certo peso, poiché recenti studi propendono con sempre maggiore sicurezza ad identificare il vescovo Airaldo di Genova, nel Martirologio definito *Argaldus*, con l'Airaldo ricordato dall'erudito canonico lateranense Gabriele Pennotti nel XVII secolo come terzo preposito della canonica di Santa Croce Mortara[49]. L'esperienza di Cameri, forse inizialmente

[48] Una testimonianza dei preparativi solenni è la riconsacrazione al Santo Sepolcro della chiesa milanese anticamente dedicata alla Trinità. Il documento è trascritto da G.P. PURICELLI, *Ambrosianae Mediolani basilicae ac monasterii hodie cisterciensis monumenta*, Mediolani 1645, pp. 481-485; e F. UGHELLI, *Italia Sacra*, IV, coll. 124-126. Del diploma, come nota Anna Maria Ambrosioni, cfr. A.M. AMBROSIONI, *Gli arcivescovi di Milano e la nuova coscienza cittadina*, in R. BORDONE - J. JARNUT (edd), *L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 25), Bologna 1988, pp. 216-217, in particolare nota 47, esistono solo delle trascrizioni tarde, l'originale e la copia antica, da cui avrebbe tratto l'edizione il Puricelli, sono scomparsi. Nonostante che Cesare Manaresi (C. MANARESI, *Introduzione* a C. MANARESI [ed], *Gli atti del Comune di Milano fino all'anno MCCXVI*, Milano 1919, pp. XXXI-XXXII) abbia avanzato dei dubbi in merito alla autenticità dell'atto, sulla base di alcuni errori nella trascrizione, Anna Maria Ambrosioni afferma che la storiografia non dubita dell'autenticità del documento, già difesa con validi argomenti da G. GIULINI, *Memorie spettanti alla storia, al governo ed alla descrizione della città e campagna di Milano*, Milano 1854, II, pp. 683-694. Fra gli altri esponenti del mondo ecclesiastico della arcidiocesi milanese riuniti attorno a Anselmo IV vi è anche il preposito della canonica di San Colombano di Biandrate, Rustico, un certo *Adam Mortariensis electus* e il clero delle città di Novara e di Vercelli. Sul mondo laico che aderì alla spedizione di Anselmo IV si veda C. CASTIGLIONI, *Milanesi alla prima crociata*, in «La Scuola Cattolica», 61, 1933, pp. 41-51; S. RUNCIMAN, *The Crusaders of 1101*, in «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft», 1, 1951, pp. 1-12; infine F. CARDINI, *I Lombardi alla Prima Crociata*, in *Milano e la Lombardia in età comunale. Secoli XI-XIII*, catalogo della mostra, Milano 1993, pp. 52a-56c; e il recente volume G. ANDENNA - R. SALVARANI (edd), *'Deus non voluit'. I Lombardi alla prima crociata (1100-1101). Dal mito alla ricostruzione della realtà*, Milano 2003, in particolare i contributi di A.M. AMBROSIONI, *Chiesa e società lombarda alla fine dell'XI secolo*, pp. 105-120; e R. SALVARANI, *San Sepolcro a Milano nella storia delle crociate*, pp. 263-282.

[49] *Generalis totius sacri Ordini Clericorum et Canonicorum Historia tripartita cuius in prima parte de Clericali Sanctissimi Augustini instituto et habitu. In secunda de origine, procursuque totius Ordinis Canonicorum Regularium. In tertia De congregatione Canonicorum Salvatoris Lateranensis locuplentissime*, disseritur Gabriele Pennotto Novariense ex Congregatione Lateranensis Sancti Iuliani apud Spoletum Abbate, hac Theologo Autore ad Illustrissimum ac Reverendissimum D. D. Alexandrum Ursinum S.R.E. cardinalem Canonicorum Lateranensium Protectorem, Romae 1624, pp. 455-456: «Ayraldus ex oppido Caltiniago comitatus Novariensis, qui postea fuit archiepiscopus Ianuensis, quo moderante attributi

influenzata dalla canonica di Mortara, come la consacrazione da parte del vescovo Airaldo attesterebbe, si sarebbe sviluppata nel corso della prima metà del XII secolo in modo autonomo, secondo quanto alcuni documenti papali ci permettono di affermare. L'intervento del vescovo Airaldo di Genova per la consacrazione, oltre che spiegabile con l'impegno per la diffusione e per la promozione della vita regolare fra la fine del secolo XI e i primissimi anni del secolo XII[50], è dovuto anche alla presenza in quegli anni a Novara di un vescovo non consacrato e non canonicamente riconosciuto. Nell'aprile del 1098 infatti il presule novarese Anselmo, a causa del suo sostegno offerto a Enrico IV, era stato deposto dal sinodo provinciale svoltosi a Milano e presieduto dall'arcivescovo Anselmo IV da Bovisio[51]. Nel marzo del 1100, a vent'anni dalla sua nomina, Anselmo si dichiarava ancora «electus episcopus Novariensis ecclesie» in documento scritto a Gozzano, dove egli si occupava degli affari economici della pieve di San Giuliano[52].

L'esistenza della canonica di San Michele è pertanto antica, ma il riconoscimento papale si ebbe solo alla metà del secolo XII e in particolare il 22 aprile del 1173, quando Alessandro III inviò alla «ecclesia Sancti Michaelis de Camera» un solenne privilegio, (incunabolo *Pie postulatio voluntatis*), con il quale si permetteva che la canonica assumesse una sua

sunt monasterio Mortariensi tres prioratus, nimirum S. Andreae de Ticineto, S. Mariae de Carbonaria cum xenodochio adiacente in episcopatu Papiensi, et S. Andreae de Olengo in Novariensi»; sulla probabile identità di Airaldo, preposito della *Mortariensis Ecclesia*, con il vescovo di Genova: V. POLONIO, *Canonici regolari istituzioni e religiosità*, cit., pp. 19-57; e, della stessa autrice, *Tra universalismo e localismo*, cit., pp. 91-93; si veda inoltre C. ANDENNA, *'Mortariensis Ecclesia'*, cit., I, pp. 156-183; e infine A. LUCIONI, *L'arcivescovo Anselmo IV da Bovisio e la società milanese alla fine dell'XI secolo*, in G. ANDENNA - R. SALVARANI (edd), *'Deus non voluit'*, cit., pp. 121-217.

50 Al nome di Airaldo è legata il 20 luglio del 1100 la consacrazione della canonica di San Teodoro di Fassolo: V. POLONIO, *Canonici regolari istituzioni e religiosità*, cit., p. 8. Il suo nome compare inoltre fra i testimoni della sottoscrizione di Anselmo IV aggiunta al privilegio di Urbano II, concesso alla canonica di San Pietro in Oliveto presso Brescia nell'anno 1100; P.F. KEHR, *Papsturkunden in Italien*, cit., V, pp. 3-6, doc. 1; e, dello stesso autore, *Italia Pontificia*, cit., V, pp. 323-324.

51 F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. Il Piemonte*, Torino 1898, pp. 266-267. Sul sinodo della arcidiocesi di Milano del 1098 rimando a A. LUCIONI, *L'arcivescovo Anselmo IV da Bovisio e la società milanese*, in G. ANDENNA - R. SALVARANI (edd), *'Deus non voluit'*, cit., pp. 171-188.

52 G. ANDENNA, *Da canonica regolare a parrocchia per massari e salariati (secoli XII-XIX)*, in G. ANDENNA et al. (edd), *Badia di Dulzago. Contadini, signori e santi: storia di un'abbazia*, Badia di Dulzago 1991, pp. 21-32, in particolare su Airaldo ed il vescovo di Novara Anselmo pp. 21-22.

autonomia istituzionale, supportata dalla adozione dell'«ordo canonicus secundum regulam beati Augustini»[53]. Nel documento il papa concedeva a San Michele, ente ecclesiastico strutturato e organizzato secondo la Regola di Sant'Agostino, il privilegio della protezione apostolica. Si trattava di una riconferma, poiché Alessandro III non mancava di ricordare che una simile concessione era già stata attribuita ai canonici fra il 1145 e il 1153 dal predecessore Eugenio III[54]. Come si evince dal privilegio di Alessandro III, a San Michele erano riconosciute le chiese dipendenti di Sant'Abbondio di Masera in Val d'Ossola e di Santa Maria di *Sichillanum*, un villaggio ora scomparso a breve distanza da Cameri, presso l'attuale cascina di Scagliano, e le decime che la chiesa di San Michele da circa quarant'anni deteneva, anche se non erano specificate le terre su cui esse erano raccolte. Inoltre i canonici avrebbero detenuto le decime dei novali, cioè delle terre poste di recente a coltivazione e personalmente lavorate dai chierici o dai loro conversi, o a dirette spese dell'istituzione.

Gli ecclesiastici godevano della facoltà di eleggere liberamente il preposito, secondo quanto era previsto dalla Regola di Agostino; essi ottenevano inoltre di poter sostituire o nominare i preti e i chierici liberamente entro le loro chiese. Di questo privilegio i canonici di Cameri si erano già avvalsi in passato, come lo stesso pontefice nella lettera ricordava, anche se il diritto di consacrazione dei medesimi ecclesiastici spettava all'ordinario diocesano, essendo la chiesa sottoposta alla giurisdizione spirituale del vescovo di Novara, come attesta con buona probabilità il privilegio di Innocenzo II alla chiesa novarese del 1132, in cui nel novero delle chiese soggette alla giurisdizione del presule Litifredo era menzionata anche una «ecclesia Camari»[55]. L'esercizio di tale giurisdizione da parte del vescovo

[53] P.F. KEHR, *Italia Pontificia*, cit., VI/2, p. 74, docc. 1 e 2; il documento è pubblicato in P.F. KEHR, *Papsturkunden in Italien*, cit., III, p. 155, doc. 10; e F. GABOTTO et al. (edd), *Le carte dell'Archivio Capitolare*, cit., III, pp. 9-11, doc. 467. Sulla chiesa di San Michele di Cameri si veda anche quanto riferiva G.B. JONIO, *Storia di Cameri*, Varese 1932, pp. 86-90; M.L. GAVAZZOLI TOMEA (ed), *Novara e la sua terra nei secoli XI e XII. Storia, documenti e architettura*, Novara 1980, pp. 65-66; G. ANDENNA, *Le pievi della diocesi di Novara. Lineamenti metodologici e primi risultati di ricerca*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi Medioevali, 8), Milano 1977, pp. 487-516, in particolare pp. 493-494, note 13 e 15; e G. ANDENNA, *Da canonica regolare a parrocchia per massari e salariati*, cit., pp. 21-32.

[54] P.F. KEHR, *Italia Pontificia*, cit., VI/2, p. 74, doc. 1.

[55] F. GABOTTO et al. (edd), *Le carte dell'Archivio Capitolare*, cit., II, pp. 212-214, doc. 320. Alla luce di queste indicazioni l'esistenza della chiesa potrebbe essere confermata anche

di Novara, in ordine alla consacrazione del preposito, è contenuta infine in una deposizione testimoniale del 1157[56].

La canonica di Cameri sembra pertanto possedere caratteristiche molto simili a quelle di altre canoniche regolari presenti in ambito novarese nel secolo XII, fra le quali possiamo ricordare le fondazioni di Palliadina[57] e di San Giulio di Dulzago[58]. Tuttavia, come molte di queste esperienze, essa ebbe una breve sopravvivenza. La canonica era ancora attiva nel 1192[59], come la presenza del preposito *Jacobus Porca* sembra testimoniare, tuttavia nei primi anni del XIII secolo, per crescenti difficoltà economiche, e forse per una crisi nel reclutamento, si svilupparono trattative per la sua alienazione. Nel 1207 infatti il preposito *Jacobus* (dobbiamo pensare sempre al *Porca*) aveva stipulato un accordo con i *fratres* e con il Capitolo dell'abbazia cistercense di Santa Maria di Morimondo, affinché la chiesa di San Michele di Cameri fosse trasformata in un monastero («de abacia facienda») ed i suoi possessi divenissero parte del patrimonio monastico dell'ente dipendente da Morimondo («possessionum ecclesie Sancti Michaelis de Camari ad … ipsius abacie faciende»)[60]. Ma il documento, seppur incompleto, non è la sola testimonianza della auspicata incorporazione all'ordine cistercense: gli *Statuta* del Capitolo generale all'anno 1207 riferiscono infatti che, in seguito alla petizione del preposito della chiesa di San Michele di Cameri, gli abati del

dalla notiza del 1140, presente nelle coerenze di un possedimento in Cameri, ove si accenna a una *terra Sancti Michaelis*; *ibidem*, pp. 228-229, doc. 333.

56 F. GABOTTO et al. (edd), *Le carte dell'Archivio Capitolare*, cit., II, p. 318, doc. 396. Nel testimoniale del 2 marzo 1157 relativo ad una controversia fra i canonici della cattedrale e i canonici di San Gaudenzio di Novara, un chierico cantore deponeva affermando che il «*chorum ecclesie Sancte Marie* habet magisterium et potestatem in omnibus spiritualibus negociis in toto episcopatu cum episcopo et si ipse defecerit sine eo». Il cantore affermava che la consacrazione delle chiese e la benedizione dell'abate di San Lorenzo e dei prepositi di San Michele di Cameri e di San Giuliano di Gozzano, di competenza del presule novarese, in mancanza del vescovo, era stata compiuta dal *choro* della chiesa di Santa Maria, che esercitava in quella circostanza lo stesso diritto di competenza del presule: «et in ordinandis ecclesiis deficiente episcopo vidit ordinari per ipsum chorum abbatem Sancti Laurentii et prepositum Sancti Michaelis de Camaro et prepositum ad Sanctum Iulianum in Gaudiano et alii».

57 G. ANDENNA, *La grande proprietà terriera (sec. XIV)*, in G. ANDENNA et al. (edd), *Badia di Dulzago*, cit., pp. 51-55; C. ANDENNA, *'Mortariensis Ecclesia'*, cit., I, pp. 242-244.

58 Sulla chiesa di San Giulio di Dulzago, cfr. il volume G. ANDENNA et al. (edd), *Badia di Dulzago*, cit.

59 Cfr. *supra*, note 17 e 20.

60 Novara, Archivio Capitolare, Chiese Diocesi, M, Cameri, pergamena 1; cfr. anche *supra*, nota 19.

monastero della Colomba, Baiamonte[61], e del monastero di Lucedio, Ogerio di Trino[62], avrebbero dovuto recarsi sul posto e verificare diligentemente se il luogo ed i possessi della canonica fossero idonei all'ordine. Inoltre essi avrebbero dovuto accertare che la decisione del preposito di creare una abbazia fosse in perfetto accordo con il vescovo diocesano e con l'intento del fondatore. Ciò che i due abati incaricati della visita avessero osservato, sarebbero stati tenuti a riferirlo al Capitolo dell'anno seguente durante il quale sarebbe stata presa un decisione definitiva[63]. Ma l'anno seguente, nel 1208, le operazioni di verifica non avevano avuto ancora luogo, poiché gli *Statuta* rinnovavano l'incarico agli stessi abati visitatori di accertarsi delle condizioni per l'incorporazione e l'eventuale edificazione di un monastero[64]. Gli *Statuta* non registrano, dopo quella data, nessuna disposizione relativa alla realizzazione di un processo di incorporazione all'ordine cistercense. L'operazione voluta dal preposito Giacomo pertanto, così sembra emergere dal silenzio delle fonti, non raggiunse il successo sperato per l'opposizione dell'ordine cistercense. I canonici di San Michele tuttavia individuarono una soluzione altrettanto valida alle loro difficoltà. Sul territorio di Cameri, da antica data, il monastero di San Pietro in Ciel d'Oro possedeva la chiesa di Santa Maria e San Pietro *de intus vineis*[65], la quale fra il 1171 e il 1178 era retta da un *minister* con funzioni amministrative[66]. Nel 1221 la riforma

61 A. M. RAPETTI, *La formazione di una comunità cistercense: istituzioni e strutture organizzative di Chiaravalle della Colomba tra XII e XIII secolo*, in «Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica», 62, Roma 1999, pp. 48-50 e 72-73.

62 A.M. RAPETTI, *Lucedio: il reclutamento e l'organizzazione di una comunità monastica*, in *L'abbazia di Lucedio e l'ordine cistercense nell'Italia occidentale nei secoli XII e XIII*, Atti del terzo congresso storico vercellese, Vercelli 24-26 ottobre 1997, Vercelli 1999, pp. 183-218, in particolare p. 194.

63 *Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, ed. D.J.-M. CANIVEZ, Louvain 1937-1941, I, anno 1207, n. 27, p. 309: «Petitio praepositi Sancti-Michaelis de Chamaro super domo quadam Ordini incorporanda, committitur abbatibus de Columba et de Locedio, qui ad locum accedentes diligenter inquirant de situ loci, de possessionibus, si Ordini sit idoneus, si cum pace diocesani et fundatoris possit in abbatia construi, et quod inventum fuerit, Capitulo sequenti renuntient».

64 *Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis*, cit., I, anno 1208, n. 40, p. 354: «Petito praepositi Sancti-Michaelis, de abbacia construenda, committitur iterum abbatibus de Columba et de Locedio qui quod invenerint, Capitulo generali renuntient».

65 E. BARBIERI et al. (edd), *Le carte del monastero di San Pietro in Ciel d'Oro*, cit., II, pp. 63-65, doc. 40; pp. 92-93, doc. 60; pp. 155-157, doc. 94; pp. 188-190, doc. 114.

66 *Minister* della chiesa era un certo Calciavacca, in E. BARBIERI et al. (edd), *Le carte del monastero di San Pietro in Ciel d'Oro*, cit., II, p. 64, menzionato anche in qualità di converso della stessa chiesa alle pp. 93 e 156.

del monastero di San Pietro in Ciel d'Oro, attuata dai canonici di Mortara per volere del legato papale in Italia settentrionale Ugolino di Ostia[67], fece sì che sul territorio di Cameri i mortariensi possedessero la predetta chiesa di Santa Maria e San Pietro *de intus vineis*. Non lontano dal centro incastellato ed entro i confini della località di Cameri, gli stessi canonici regolari di Mortara, anche se non conosciamo il momento esatto in cui ciò avvenne, controllavano le chiese di Santo Stefano nella località detta di Bornago, lungo il corso del Ticino, e di Santa Maria dell'Argine, lungo il corso del torrente Terdoppio[68]. La favorevole congiuntura ci permette di ipotizzare che anche San Michele, bisognosa di riforma, fosse stata annessa alla congregazione mortariense[69]. Una ulteriore pergamena permette di sapere che gli enti canonicali di Cameri e di Bornago erano uniti nella prima metà del secolo XIII. Ad essi spettava la cura delle anime su entrambi i centri

[67] E. BARBIERI - C. M. CANTÙ - E. CAU (edd), *Le carte del monastero di San Pietro in Ciel d'Oro di Pavia. Il Fondo Cittadella (1200-1250)*, (Fonti storico-giuridiche. Documenti, 2) Pavia - Milano 1988, p. XXIV; C. ANDENNA, *'Mortariensis Ecclesia'*, cit., I, pp. 370-371.

[68] *Generalis totius sacri Ordini*, cit., p. 325: «S. Mariae de Aggere vulgo de Argine et Sancti Stephani de Bornago simul unita, quae prius fuerat membra et monasteria congregationis Sanctae Crucis Mortariensis»; G. BARLASSINA - A. PICCONI (edd), *Novara Sacra*, II, Novara 1931, p. 214. Nell'anno 1464 le chiese di Santa Maria dell'Argine e di Santo Stefano di Bornago erano sicuramente parte della congregazione di Santa Croce di Mortara; Novara, Archivio di Stato, *Fondo Museo*, 8, pergamena 13 (13 luglio 1464).

[69] In territorio novarese la canonica di Santa Croce di Mortara possedeva durante il XII secolo anche le chiese di Sant'Andrea di Olengo e di San Giacomo di Strada; C.D. FONSECA, *Le canoniche regolari riformate dell'Italia nord occidentale. Ricerche e problemi*, in *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (secc. X-XII)*, Atti del III convegno di Storia della Chiesa in Italia, Pinerolo 6-9 settembre 1964, Torino 1966, pp. 337-382, in particolare pp. 367-372; C. ANDENNA, *'Mortariensis Ecclesia'*, cit., I, pp. 204-210 e 240-250. Nel 1469 i cittadini e il vescovo Giovanni Arcimboldi, grande ammiratore dei Lateranensi, si accordarono per la fondazione del cenobio di Santa Maria delle Grazie. I canonici erano tenuti a predicare in città, in cambio i cittadini avrebbero ceduto loro una chiesa in territorio urbano, per costruire un monastero. L'11 febbraio 1473 Sisto IV approvò che i Lateranensi costruissero la chiesa e la canonica e sanzionò l'unione alla nascente fondazione delle prepositure di Santa Maria dell'Argine, di Santo Stefano di Bornago e del priorato di San Giacomo di Strada; N. WIDLOECHER, *La fondazione del monastero e della chiesa di Santa Maria delle Grazie, oggi San Martino di Novara*, in «Bollettino Storico della Provincia di Novara», 21, 1927, pp. 28-38; e, dello stesso autore, *La congregazione dei canonici regolari Lateranensi. Periodo di formazione (1402-1483)*, Gubbio 1929, pp. 139 e 255-258. Nell'elenco dei privilegi contenuti nell'Archivio della canonica lateranense di Santa Maria delle Grazie compare anche il regesto del privilegio concesso da Alessandro III per la chiesa di San Michele di Cameri, segno che San Michele era entrato nella sfera di influenza della congregazione lateranense; *Sommario breve di quanto si ritrova nell'archivio del monastero di Santa Maria delle Grazie di Novara*, compilato nel secolo XVIII, in Archivio di Stato di Milano, *Fondo Religione*, Sant'Affra alias San Salvatore, Brescia (Lateranensi), cart. 3328.

abitati, con l'esclusione tuttavia del diritto di battesimo: il 25 ottobre del 1230 infatti Guglielmo de Gambeciis, «prepositus Camari et Brunagi», era chiamato a difendere i diritti di decima di San Michele contro le richieste avanzate dal Capitolo della cattedrale di Novara[70]. L'unione dei due titoli prepositurali testimonia l'avvenuta fusione sul territorio delle due chiese canonicali, forse già da quel momento nelle mani dei mortariensi.

Il preposito Guglielmo, contro l'affermazione del preposito Odemario Buzio[71] e dei canonici che sostenevano che tutte le decime di Cameri appartenevano alla cattedrale di Novara, obiettava che la chiesa di San Michele deteneva le decime su tre mansi di sua proprietà in quanto «fore privilegiatam per summum pontificem», riferendosi così alla lettera di privilegio di Alessandro III[72]. In ogni caso egli era pronto a provarlo con l'esibizione della lettera («per scriptione»), oppure anche con l'escussione di testimoni[73]. Il preposito di Novara, per sostenere le proprie ragioni, affermava che il «locus Camari» apparteneva alla pieve della città («est de prebatu Novariensis ecclesie»), poiché i bambini del luogo ricevevano nella Cattedrale il battesimo («et pueri ipsius loci ibidem baptismum recipiunt»). Dopo attenta analisi dei documenti e delle testimonianze l'arcidiacono di Novara diede ragione al Capitolo della cattedrale e condannò il preposito di Cameri a versare le decime anche delle terre che lavoravano a proprie spese, attuando in tal modo le disposizioni previste dal Concilio Lateranense IV.

Non ci è dato di sapere se nel 1482 il codice fosse ancora presente a Cameri, nel testo, il 26 maggio, fu annotata solo l'indicazione dell'anno in scrittura gotica, una informazione troppo scarna per poter compiere alcuna deduzione. Nello stesso anno, il 31 gennaio, la chiesa di San Michele svolgeva

[70] Novara, Archivio Capitolare di Santa Maria di Novara, Decime – Cameri, A, pergamena 1; trascrizione in Appendice II, doc. 2.

[71] Odemario Buzio fu dal 1195 canonico del Capitolo della cattedrale di Santa Maria di Novara, senza una precisa dignità. Nel 1214 fu menzionato come preposito di San Gaudenzio. Nel 1230 la nostra pergamena lo indica come preposito della chiesa novarese, mentre nel 1232 divenne arcidiacono della cattedrale novarese. Con buona probabilità, come ha affermato recentemente il Behrmann, egli fu contemporaneamente in entrambe i capitoli. Il 22 aprile del 1236 fu eletto vescovo di Novara; T. BEHRMANN, *Domkapitel*, cit., pp. 15; 27; 31; 34; 36; 55; 67; 75; 77; 81; 82; 84; 85; 90; 109; 142; 193; 200-203; 215; 220; 227; 240; 241; 243; 263; 280; 287; 288; 305; 306; 318.

[72] Cfr. *supra*, nota 53; Novara, Archivio Capitolare di Santa Maria di Novara, Decime – Cameri, A, pergamena 1; trascrizione in Appendice II, doc. 2.

[73] *Ibidem*.

attività di semplice parrocchia; la Camera apostolica infatti aveva nominato come parroco il prete Giovanni Tomaso dei Gabotti, riconoscendogli una rendita annua di 30 lire piccole di Tours, rendita che era stata rifiutata qualche tempo prima dal prete Domenico de Buysseto[74].

Il codice pervenne così infine alla Biblioteca del monastero di San Pietro in Ciel d'Oro[75], divenuto una canonica dopo che il cenobio era passato nel XIII secolo alla congregazione mortariense. Non ci è dato di sapere per quale motivo i nuovi proprietari decisero di dimenticare per sempre, raschiando sulla pergamena, i nomi dei defunti annotati nelle inserzioni necrologiche. Certamente ciò avvenne in un momento in cui la memoria dei membri della comunità della piccola canonica regolare nei pressi di Novara per la nuova istituzione non aveva più alcuna importanza.

[74] *Camera Apostolica. Documenti relativi alle diocesi del Ducato di Milano*, II; G. BATTIONI (ed), *I 'libri annotarum' di Sisto IV (1471-1484)*, Milano 1997, pp. 382-383, doc. 452, 8 febbraio 1482.

[75] Sù San Pietro in Ciel d'Oro e una breve notizia relativa al passaggio all'*ecclesia mortariensis* si veda *Introduzione*, in E. BARBIERI - C. M. CANTÙ - E. CAU (edd), *Le carte del monastero di San Pietro in Ciel d'Oro di Pavia*, cit.

## Appendice I

### 1. *Il Codice II-12 della Biblioteca Civica di Bonetta di Pavia*

Pavia, Biblioteca Civica Bonetta, ms II-12.

Il codice è redatto in scrittura minuscola carolina, tipica dell'Italia nord-occidentale, della prima metà del secolo XII[76]. Il manoscritto presenta una recente rilegatura in legno. L'antica segnatura del Museo Civico di Pavia (ms 146, segnatura B 28) è stata sostituita da una nuova indicata con il numero II-12 e la sua collocazione è ora presso la Biblioteca Civica Bonetta[77].

Il codice membranaceo è composto di cc. II (cartacei moderni) – 126 – IV (cartacei moderni) numerati a matita sul margine superiore destro, mm. 215x155 (80-60/185x110), linee 25. Le rubriche sono vergate in minuscola o maiuscola mista in inchiostro rosso. Il lato pelo è esterno. Il manoscritto si compone di 16 fascicoli [$I^6$ - $II\text{-}XVI^8$] così strutturati: I (3+3) sul terzo foglio in fondo è scritto «hic deficit»; II (4+4); III (4+4); IV (4+4); manca totalmente il V fascicolo, in fondo all'ultimo foglio verso del IV è scritto «hic deficit»; da VI a XVI (4+4). Non vi sono né parole di richiamo, né segni per i numeri di fascicolo.

Il codice è acefalo. Nelle prime parti destinate al *Martyrologium* si presenta mutilo di alcuni fogli: inizia infatti dal giorno VI Kal. feb. (27 febbraio) ed è privo di alcune carte all'interno: (c. 6v) da II Kal. mar. (28 febbraio) si passa (c. 7r) a XI Kal mai. (21 aprile), mentre (c. 30v) da XI Kal. sept. (22 agosto) si passa (c. 31r) a II Kal. oct. (30 settembre). Anche il testo delle *Consuetudines* liturgiche è incompleto, infatti termina con il giorno 25 marzo («In annunciatione sancte Marie, ad vesperum»).

La regolarità della scrittura è indizio di unità di composizione, attribuibile ad un'unica mano, ad eccezione delle ultime 26 carte. Nelle pagine finali la grafia appare molto rapida e poco curata, la rubricatura si presenta differente come stile rispetto a quella dei brani precedenti. Questo dettaglio porterebbe ad ipotizzare l'intervento di un altro copista, che potrebbe avere scritto in un momento successivo, anche se solo di pochi anni rispetto alla data di composizione. Di mano successiva sono le note marginali, nell'interlinea e nel testo, che aggiungono elementi di integrazione, o di commento a specifici passi del testo. Ad esempio in presenza di una rasura il copista esprimeva la sua disapprovazione nei confronti

[76] Cfr. *supra*, nota 2. Per una più ampia analisi del codice, con una maggiore descrizione paleografica e un tentativo di datazione, mi permetto di rimandare alla mia tesi di dottorato: C. Andenna, *'Mortariensis Ecclesia'*, I, cit., pp. 352-357.

[77] X. Toscani, *Catalogo dei manoscritti*, cit., pp. 29-31.

di coloro che avevano abraso il testo, (c. 90r) «male fecit qui istud cassavit». A volte invece come alla carta 6v o 30r le note aggiuntive indicano semplicemente una mancanza di carte, «hic defecit». Le correzioni sono poste in interlinea, quasi sempre in inchiostro diverso. In margine alle carte 56v e 60v ci sono manine di richiamo in inchiostro diverso e alle carte 51v, 58r, 60r, 60v e 78v sono inserti i monogrammi di nota.

Il codice si compone di sette parti:

I: cc. 1r-47v, Martyrologium Usuardi.

«IV Kal. Febr. Sanctorum Papie et Mauri militum. Quorum ora iussit ... / ... ad cuius tumbam miracula creberrime fiunt. Explicit Martyrologium».

Edizione: *Martyrologium Usuardi monachi, Le martyrologe d'Usuard. Texte et Commentaire*, ed. J. DUBOIS (Subsidia hagiographica, 40), Bruxelles 1965.

I(a): cc. 1r-47v, Note obituarie.

Su rasura in calce al Martirologio vi sono 84 note obituarie, di cui alcune ancora leggibili con la lampada di Wood.

Inedito. Il testo è trascritto in questo lavoro, Note obituarie.

II: cc. 47v-85r, Regula Sanctorum Patrum.

«In nomine summi dei. Incipit regula sanctorum Patrum Augustini, Hieronimi, Gregorii, Prosperi atque Esidori. De tonsura. Tonsure ecclesiastice usus ... / ... et vita est eo oppitulante pervenire mereantur».

Edizione: *Institutio Canonicorum Aquisgranensis*, in *Concilia Aevi Karolini*, ed. A. WERMINGHOFF, I, pars I (MGH, *Leges*, Sectio III, II, pars I), Hannoverae et Lipsiae 1906, pp. 308-421; alcuni capitoli sono invece tratti esclusivamente da *Sancti Chrodegangi Metensis regula canonicorum*, ed. W. SCHMITZ, Hannover 1889; trascrive il testo dal nostro codice II-12 V. MOSCA, *Alberto patriarca di Gerusalemme. Tempo, vita, e opere* (Institutum Carmelitanum. Textus et studia historica carmelitana, 20), Roma 1996, Appendice seconda, pp. 559-597.

III (a): cc. 85r- 86v, Tituli.

«Incipit Regule sancti Augustini. Ut post dilectionem dei et proximi caritas et unanimitas custodiatur ... / ... ut per omnem dominicum diem fratribus hic libellus legatur».

Edizione: Tituli, in L. VERHEIJEN (ed), *La Règle de Saint Augustin, I: Tradition manuscrite*, Paris 1967, pp. 187-190.

III (b): cc. 86v-93r, Regula beati Augustini episcopi.

«Incipit Regule sancti Augustini. Ut post dilectionem dei et proximi caritas et unanimitas ... / ... orans ut sibi et debitum dimittatur et in temptationem non ducatur. Amen. Explicit regula deo gratias».

Edizione: Praeceptum, in L. VERHEIJEN (ed), *La Règle de Saint Augustin*, I: *Tradition manuscrite*, Paris 1967, pp. 417-437; D. DE BRUYNE, *La première Règle de Saint Benôit*, in «Révue Bénédictine», 42, 1930, pp. 318-342.

IV: cc. 93v-94v, Interrogatio beati Augustini episcopi Cantuariorum ecclesie et responsiones beati Gregorii.

«Interrogatio beati Augustini episcopi Cantuariorum ecclesie et responsiones beati pape Gregorii ad consulta eiusdem antistitis (...) Sacra Scriptura testantur ... / ... in fasciculum collige et apud Anglorum gentem in consuetudinem depone».

Edizione: GREGORII PAPE, *Registrum epistolarum*, ed. L.M. HARTMANN, lib. XI (MGH, *Epistolae*, II), Berlin 1899, pp. 333-334, Epistola 56a. Sono trascritti nel testo del codice solo i primi due paragrafi, mentre sono omesse le parti relative al clero concubinario.

V: cc. 94v-98v, Epistola Alexandri pape Lucensis ecclesie clero et populo.

«Epistola Alexandri pape. Alexander episcopus servus servorum dei Lucensis ecclesie clero et populo ... / ... omnibus modis abscidatur. Explicit epistola».

Edizione: ALEXANDRI PAPE *Epistolae et Diplomata*, *PL*, 146, coll. 1388-1391.

VI: cc. 99r-100r, Epistola formata.

«In nomine sancte et individue trinitatis ... / ... hec epistola quam mos latinus formatam appellat data est. Anno dominice incarnationis millesimo septimo. Indicione quinta. Continens grecas litteras ... / ... etiam nonagenarium et nonum etiam eos qui secundum grecam elementa significantur Amen».

Inedita la lettera, mentre per l'epistola formata Institutio Canonicorum Aquisgranensis, in *Concilia Aevi Karolini*, ed. A. WERMINGHOFF, *I*, *pars I*, (MGH, *Leges*, Sectio III, II, pars I), Hannoverae et Lipsiae 1906, p. 421. L'edizione della lettera è in questo lavoro, Littera Formata.

VII: cc. 100r-126v, Ordo liturgico.

«A Kalendis octubris dimittatur meridiana ... / ... In annunciatione Sancte Marie, ad vesperum».

Edizione: R. CROTTI PASI, *Il codice 11-12 della Biblioteca Civica di Pavia e le Consuetudines Mortarienses*, in «Bollettino Storico Pavese di Storia Patria», 30, 1979, pp. 23-62, in particolare pp. 49-62 e V. MOSCA, *Alberto patriarca di Gerusalemme. Tempo, vita, e opere* (Institutum Carmelitanum. Textus et studia historica carmelitana, 20), Roma 1996, Appendice seconda, pp. 599-617.

2. *Note obituarie della canonica di San Michele di Cameri (cc. 1r-47v), su rasura in calce ai giorni del Martirologio*[78]

| | |
|---|---|
| VII Kal. Februarii (26 gennaio) | [...] Bonus prepositus. |
| XVI Kal. Martii (14 febbraio) | [...]. |
| XIV Kal. Martii (16 febbraio) | Obiit [...]. |
| XI Kal. Martii (19 febbraio) | Obiit <Airardi>[79] presbiter Camaracensis. |
| II Kal. Martii (28 febbraio) | [...] conversus. |
| III Kal. Martii (27 febbraio) | Eodem die obiit [...]. |
| VIII Kal. Maii (24 aprile) | Obiit [...]. Obiit Dominicus Bor conversus. |
| IV Kal. Maii (28 aprile) | Obiit [...] diaconus de <Ma>xere Obiit <Martinus> Bogia [...] conversus[80]. |
| III Kal. Maii (29 aprile) | Eodem die migravit Ato prepositus ecclesie Sancti Michaelis Camari. Obiit [...]. |
| VI Nonas Maii (2 maggio) | Anniversarium Bulgari[81] Aldiae Aldini Marchisii et Benedicte [...] cere modium unum. |

78 Del testo si offre una semplice trascrizione. Sono collocate tra < > le parole, o le parti di parole di cui, a causa della difficoltà di lettura, non si è completamente certi di aver reso ciò che veramente è annotato.

79 Oppure <Aicardi>.

80 L'annotazione presenta un modulo scrittorio più tardo.

81 Sull'importante famiglia vercellese dei Bulgari si veda M. PEROSA, *Bulgaro e il suo circondario*, Vercelli 1889. Negli anni Venti del secolo XII in certo Ardicio de Bulgaro fu vescovo di Vercelli; F. SAVIO, *Gli antichi vescovi, Piemonte*, cit., p. 475; e G. SCHWARZ, *Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens, unter den sächsischen und salischen Kaisern mit den Listen der Bischöfe (951-1122)*, (1913$^{1}$), Spoleto 1993, p. 141. G. BORGHEZIO, *Indice dei necrologi eusebiani*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 31, 1928, p. 14, sotto la voce *Bulgaro*.

| | |
|---|---|
| III Nonas Maii (5 maggio) | Obiit Petrus [...] de [...]. |
| Nonas Maii (7 maggio) | Obiit Bertus conversus. |
| VIII Idus Maii (8 maggio) | [...]. |
| III Idus Maii (13 maggio) | Obiit Milia. |
| II Idus Maii (14 maggio) | Obiit Guido Borra acolitus. Obiit S[...] de Camaro. |
| XVI Kal. Iunii (17 maggio) | Obiit [...] qui dedit [...] pecias de terra iuxta terminum P[...]coli. |
| XIII Kal. Iunii (20 maggio) | Obiit [...] prepositus. |
| XII Kal. Iunii (21 maggio) | Obiit [...] de [...]. |
| VII Kal. Iunii (26 maggio) | Anno domini 1482[82]. Obiit Petrinus Xuni [...] qui pro anima sua dedit modium unum terre ecclesie beati Michaelis. |
| IV Kal. Iunii (29 maggio) | [...]. |
| III Kal. Iunii (30 maggio) | Obiit [...]. |
| VIII Idus Iulii (per Iunii) (6 giugno) | Obiit Xigiza conversa. |
| VI Idus Iunii (8 giugno) | Obiit [...] et [...] XX solidos. |
| V Idus Iunii (9 giugno) | Obiit Ardicius conversus. |
| IV Idus Iunii (10 giugno) | [...]. |

82 *Anno Domini 1482* di mano del secolo XVI.

| | |
|---|---|
| XVIII Kal. Iulii (14 giugno) | Obiit Dore conversa. |
| XIII Kal Iulii (19 giugno) | Obiit Berta conversa. Obiit Diamilia conversa. |
| XI Kal. Iulii (21 giugno) | Obiit Eva conversa. |
| X Kal. Iulii (22 giugno) | [...]. |
| IIII Kal. Iulii (28 giugno) | Obiit Albertus Bo[...]ea que fuit de Cavaliano. |
| VI Nonas Iulii (2 luglio) | [...]. |
| IIII Nonas Iulii (4 luglio) | [...]. |
| Nonas Iulii (7 luglio) | Obiit Marchisius presbiter. |
| V Idus Iulii (11 luglio) | Obiit Guido Blandratensis comes et clericus. Obiit Ugo conversus Camari. |
| IV Idus Iulii (10 luglio) | Obiit Iohannes Ramocinus subdiaconus et canonicus huius ecclesie. |
| Idus Iulii (13 luglio) | Obiit [...]. |
| XVII Kal Augusti (16 luglio) | Eodem die obiit Bonus presbiter et acolitus. Obiit Petrus qui dedit [...] ecclesie de Camaro. |
| XII Kal Augusti (21 luglio) | Obiit Albinus de Gundanus[83] [...]. Obiit [...] conversus [...] ecclesie dedit [...]. |
| IX[84] Nonas Augusti (2 agosto) | Obiit [...]reus pre [...] prepositus canonice Sancti Michaelis. |

83 Oppure <Predendanus>.

84 Oppure <IV>.

| | |
|---|---|
| III Nonas Augusti (3 agosto) | [...]. |
| II Nonas Augusti (4 agosto) | Obiit Guifredus de Cavaliano. |
| III Idus Augusti (11 agosto) | Obiit Rodulfus presbiter [...]. |
| II Idus Augusti (12 agosto) | [...]. |
| XIX Kal. Septembris (14 agosto) | Obiit [...] presbiter. |
| XVII Kal. Septembris (16 agosto) | Obiit [...] de Lexaceria[85]. |
| II Nonas Octubris (6 ottobre) | Obiit [...][86] nostre congregationis. |
| VII Idus Octubris (9 ottobre) | [...]. |
| IV Idus Octubris (12 ottobre) | [...]. |
| II Idus Octubris (14 ottobre) | Obiit Petrus [...] conversus. |
| XIII Kal. Novembris (20 ottobre) | Pagago [...]. |
| VIII Kal. Novembris (25 ottobre) | Obiit [...]traus Bor<r>us [...] de Cavaliano. |
| VI Kal. Novembris (27 ottobre) | Obiit [...]. |
| Kal. Novembris (1 novembre) | Obiit [...]. Obiit [...]. |
| II Nonas Novembris (4 novembre) | [...]. |

[85] Oppure <Lexaciria>.

[86] <dmem>.

| | |
|---|---|
| VI Idus Novembris (7 novembre) | [...]. |
| IX Kal. Decembris (9 novembre) | [...]. |
| II Kal. Decembris (30 novembre) | Obiit [...]. Obiit [...] de Xuno. |
| II Nonas Decembris (4 dicembre) | [...]. |
| Nonas Decembris (5 dicembre) | [...]. |
| VI Idus Decembris (8 dicembre) | Obiit dominus Gualbertus presbiter de R[...]. |
| III Idus Decembris (11 dicembre) | [...]. |
| Idus Decembris (13 dicembre) | Obiit Iacobus Porca prepositus[87]. |
| XVIII Kal. Ianuarii (15 dicembre) | Obiit Bona conversa. |
| XVII Kal. Ianuarii (16 dicembre) | Obiit [...]. |
| XVI Kal. Ianuarii[88] (17 dicembre) | Obiit Casolosus qui ordinavit [...] unum prand[...] unius ed[...] X annos. |
| XIII Kal. Ianuarii (20 dicembre) | Obiit Riprandus [...]. Obiit Honesta nostra conversa. |
| XII Kal. Ianuarii (21 dicembre) | [...]. |
| XI Kal. Ianuarii (22 dicembre) | Obiit Ardicio de Mezzo Marico. Obiit [...] conversa. |

87 Cfr. *supra*, nota 16.

88 Scritto a margine.

## 3. *Epistola formata*, cc. 99r-100r

Il chierico Valterio, nato e cresciuto a Pavia, città dove aveva ricevuto l'ordinazione sacerdotale, si era trasferito per motivi ignoti altrove. Il vescovo di Pavia Ulrico[89] lo aveva presentato con una lettera ad un non meglio precisato arcivescovo L. Nella lettera il vescovo di Pavia si premurava di attestare la buona condotta del chierico, «de cuius vita et moribus quantum cernere potuimus bonum testimonium probemus», e domandava all'arcivescovo di riceverlo e di permettergli di celebrare i *divina officia.*

*B* Codice II-12, Biblioteca Civica Bonetta di Pavia.

Esempio di *Epistola formata*, contenente una lettera di salvacondotto per i chierici che desideravano trasferirsi da una diocesi all'altra. In essa, con funzione autenticante, sono introdotte della lettere greche e dei numeri, gli stessi che compaiono durante l'esposizione del codice.

In nomine sancte et individue trinitatis Π.ν.α. atque attestatione sacri apostolorum principis N. U. Papiensis episcopus domno L. sancte trinitatis ecclesie archipresuli utriusque vite successus. Quia quandoque contigit ut quidam erronei et inordinati si longe a sua distiterint patria se ordinatos esse nefaria et falsidica voce testentur, necessario salubriterque a sanctis patribus provisum est, ut ii qui extra sinum episcopatum ubi nati et renati sunt proficiscuntur et alibi degere conantur litteras a suis episcopis accipiant, quibus et sue nativitatis locus et sacre ordinationis tempus et quecumque ad hec adtinent ostendantur. Quo circa huic nostro fratri nomine Vualterio nostra urbe id est usque ad sacerdocii sublimato in vestrum episcopatum transire volenti et ob id a nobis licentiam petenti has litteras, ne eum in ordinatum aut eiectum extimetis, dedimus eique permittimus, ut in vestra diocesi id sibi agere liceat quod in nostra licebat vestreque dicioni eum subicimus. De cuius vita et moribus quantum cernere potuimus bonum testimonium prebemus. Denique precamur, ut eum suscipere et eius causam considerare et disponere et ea que nos ei concessimus et vos concedere et corroborare dignemini. Hec epistola, quam mos latinus formatam appellat, data est anno dominice incarnationis millesimo sexagesimo septimo. Indicione quinta. Continens grecas litteras has Π. Lxxx y cccc a i. o. Lxx v. y. d. i. x. Summam autem numeri his litteris collecta CCCCCLX vos bene valentes omnes conservet. Amen. XCVIIII.

[89] La lettera reca la data del 1067, il vescovo di Pavia, indicato con le sole iniziali N. U., potrebbe essere pertanto identificato con Ulrico, nominato vescovo di Pavia fra la metà del 1056 e il 1069, in quell'anno fu infatti sostituito dal suo successore Guglielmo; E. Hoff, *Pavia und seine Bischöfe im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Bischöfe von Pavia unter besonderer Berücksichtigung ihrer politischen Stellung*, I: *Epoche: Età imperiale. Von den Anfängen des Bistums bis 1100*, Pavia 1943, su Ulrico pp. 281-284 e note 79-81, pp. 18-19, su Guglielmo, pp. 284-332.

## Appendice II[90]

*Due documenti inediti della canonica di San Michele di Cameri*

Pallanza, mercoledì 13 giugno 1207

Il presbiter Oto de Fossato, canonico della chiesa di San Michele di Cameri, abitante presso Masera in Val d'Ossola, promette in virtù dell'obbedienza dovuta all'ordine che avrebbe accettato ciò che il preposito della chiesa di Cameri Giacomo avrebbe stabilito con l'abate, i frati e il Capitolo dell'abbazia di Morimondo, con il fine *specialiter de abacia facienda.*

A originale. Archivio Capitolare di Santa Maria di Novara – Chiese Diocesi – M – Cameri.

La pergamena è danneggiata sulla parte destra, tanto da impedirne la lettura.

Anno domini incarnationis millesimo ducentesimo septimo, die mercurii XIII iunii. Indicione X. Dominus presbiterus Oto de Fossato canonicus ecclesie Sancti Michaelis de Camari habitator Maxerie de Oxila promisit sub debito obediencie et in virtute [...] sancti et in ordine suo quod observabit et ratum et firmum et stabile omne tempus habebit hoc totum quod dominus Jacobus prepositus ecclesie de Camari faciet cum abbate Sancte Marie de Morimondo et cum suis fratribus et capitulo illius ecclesie Morimondi de omnibus contractibus et [...] in predio ipsius ecclesie de Camari et specialiter de abacia facienda et [...] possessionum ipsius ecclesie Sancti Michaelis de Camari ad [...] ipsius abacie faciende et hoc quod ad illum contractum spectat [...] decrevit sua bona voluntas. Actum in Palanza [...]. Rogati testes Franchinus de Palanza, Johannes Bellus de [...] habitator in Palanza et dompnus Oto monachus de Arona [...].

Ego Jacobus judex de Bimio interfui et hanc cartam tradidi et scripsi.

Novara, venerdì 25 ottobre 1230

Il 25 ottobre del 1230 nel Capitolo di Novara di fronte al signor Giacomo, arcidiacono di Novara[91], si incontrarono il preposito della cattedrale di Novara

[90] Si offre del testo dei due documenti qui riportati solo una semplice trascrizione.

[91] Si tratta con buona probabilità di Giacomo Tornielli, *filius quondam* di Robaldo, che troviamo indicato per la prima volta come arcidiacono della cattedrale nel 1219, funzione

Odemario Buzio[92], a nome della chiesa e del Capitolo novarese, e Guglielmo de Gambericii, preposito della chiesa di Cameri e di Bornago. Il preposito della cattedrale Odemario rivendicava tutte le decime della chiesa di Cameri, di contro Guglielmo affermava invece che alla chiesa di San Michele, *fore privilegiatam a summum pontificem*, spettavano le decime di tre mansi, che ella da lungo tempo riscuoteva. In ogni caso egli era pronto a provarlo *per scriptione*, oppure con l'escussione di testimoni. Il preposito di Novara per sostenere le proprie ragioni affermava che il *locus* di Cameri apparteneva alla pieve della città (*est de prebatu Novariensis ecclesie*), poiché i bambini del luogo ricevevano nella cattedrale il battesimo. Dopo un'attenta analisi dei documenti e delle testimonianze l'arcidiacono di Novara, Giacomo, diede ragione alla cattedrale e obbligò il preposito di Cameri e i canonici a versare le decime, anche sulle terre che erano lavorate a proprie spese dai canonici.

*A* originale. Archivio Capitolare di Santa Maria di Novara, Decime – Cameri, A, pergamena 1.

Anno dominice incarnationis millesimo ducentesimo trigesimo. Indicione tercia, dies veneris septimo exeunte octubris. In capitulo Novariensi coram domino Jacobo Novariensi archidiacono causa vertebatur inter dominum Odemarium Buzium prepositum Novariensem nomine ecclesie et capituli Novariensis ex una parte et dominum Guilieneum de Gambericiis prepositum Camari et Brunagi nomine ecclesie et capituli Camari et Brunagi ex altera, que talis erat, dicebat ipse dominus prepositus Novariensis decimas Camari ad ecclesiam Novariensem pertinere. Ex averso respondebat ipse prepositus Camari et Brunagi et dicebat decimam trium mansium terre ipsius ecclesie, videlicet infrascripte terre: ad clausuram campum unum, ad vallem Bosonum alium campum et campus Rufini qui tenet prepositus ad manum suam et campus de Buniciis, que terre iacent in territorio Camari, ipsius ecclesie Camari esse et ei pertinere, ea racione quod dicebat ipsam ecclesiam fore privilegiatam de ipsis tribus mansibus terre, videlicet de decima per summum pontificem. Item dicebat ipsam ecclesiam Camari eandem decimam tenuisse et possedisse tanto tempore quod ecclesia illa tuta erat perscriptione et quo decima illa pertineret ad ipsam ecclesiam nisus est probare per testes. Et contra respondebat prepositus Novariensis nomine ipsius ecclesie et capituli Novariensis ipsam ecclesiam Camari nullum ius habere in predictis decimis pro ipsis privilegiis. Item dicebat quod ipsa ecclesia numquam habuit eam seu tenuit vel possedit tanto tempore quod esset tuta prescriptione et nec eam suam esse vel ei pertinere nec per testes suos probari ipsam fore ipsius ecclesie Camari vel eam tanto tempore

che mantenne sino al 1231; T. BEHRMANN, *Domkapitel*, cit., cfr. in Indice voce *Iacobus Torniellus filius quondam Robaldi*, p. 362; in particolare si vedano p. 57, nota 200 e p. 302.

92 Cfr. *supra*, nota 71.

tenuisse quod esset tuta prescriptione. Item dicebat ipse dominus prepositus Novariensis quod universitas decimarum Camari ad ipsam ecclesiam Novariensem pertinere et quod locus Camari est de prebatu Novariensis ecclesie et pueri ipsius loci ibidem baptismum recipiunt. Unde ipse dominus archidiaconus visis et auditis hinc inde propositis et privilegiis prepositi et dictis testium diligenter inspectis et habito conscilio sapientium adiudicavit per sententiam dictas decimas ad ecclesiam Novariensem pertinere, condempnando prepositum Camari et per eum ipsam ecclesiam ad prestacionem decime de cetero terrarum quas propriis sumptibus laborat. Precipiendo quod de cetero non impediat ipsam ecclesiam Novariensem in ipsis decimis et in aliis. Unde plures carte scripte sunt. Actum existentibus consulibus Communis Novarie. G. de Fosato et Lanfranco de Bulioto. Interfuerunt testes Oddo de Nomenonio filius quondam Bernardi de Nomenonio[93] et Guilielmus Gambecius filius Guidonis Gambeciis[94]. Ego Petrus Verolus notarius filius Olrici Veroli[95] hanc cartam scripsi et subscripsi.

[93] *Oddo de Nomenonio, filius quondam Bernardi de Nomenonio*, fu attivo come notaio del Capitolo di Santa Maria dal 1220 al 1260 circa, insieme ad altri due *Nicolaus de Cilavegno* e *Petrus Varolus* (cfr. nota 94); cfr. T. BEHRMANN, *Domkapitel*, cit., voce *Oddo de Nomenonio, filius quondam Bernardi de Nomenonio, Notar*, p. 369, in particolare sulla sua intensa attività presso il Capitolo cattedrale si veda alle pp. 260-262.

[94] Notaio. Di lui Behrmann conosce un solo atto del 1230, T. BEHRMANN, *Domkapitel*, cit., p. 270, n. 121.

[95] *Petrus Varolus, filius Olrici Varoli*, cfr. T. BEHRMANN, *Domkapitel*, cit., voce *Petrus Varolus, filius Olrici Varoli, Notar*, p. 372, in particolare pp. 260-262.

# Domkapitel, Bischöfe und Memoria in Vercelli (10.-13. Jahrhundert)

von *Heinrich Dormeier*

Zwei von ursprünglich wohl (wenigstens) drei Memorialquellen des Domkapitels von Vercelli sind bis heute erhalten geblieben. Das älteste Martyrolog-Nekrolog ist Teil einer Sammelhandschrift der Biblioteca Capitolare in Vercelli (Cod. LXII), die Texte vom 9.-11. Jahrhundert enthält. Das Martyrolog des Rhabanus Maurus soll nach bisheriger Auffassung Ende des 10. Jahrhunderts entstanden sein. Die Nekrologeinträge an den Rändern reichen zeitlich von der Karolingerzeit bis angeblich ungefähr 1130[1]. Dieser Namensbestand soll dann vermutlich in ein nicht mehr erhaltenes Totenbuch übernommen und bis um 1200 fortlaufend ergänzt worden sein.

Die (meisten) Namen des genannten Martyrolog-Nekrologs sowie jene der nicht mehr erhaltenen Zwischenstufe gingen dann in ein jüngeres Nekrolog ein, das der Kanoniker Mandolo Alciati gemeinsam mit einem selbständigen Martyrologteil um 1205-1206 anlegte (Cod. XXXIII der Kapitelsbibliothek). Die Einträge dieses Totenbuches sind von Giuseppe Colombo und Romualdo Pasté unter dem Titel *I Necrologi Eusebiani* in mehreren Heften des «Bollettino storico-bibliografico subalpino» (1897-

Abbildungsnachweise: Vercelli, Biblioteca Capitolare.

[1] Vercelli, Biblioteca Capitolare (künftig VBC), Cod. LXII; zu der Sammelhandschrift, die wegen der Psalmenminiaturen häufig besprochen und ausgestellt wurde, vgl. G. Ferraris, *Le Chiese «stazionali» delle rogazioni minori a Vercelli dal sec. X al sec. XIV*, revidierte Neuauflage, hrsg. von G. Tibaldeschi (Biblioteca della Società storica Vercellese), Vercelli 1995, besonders S. 6, 33 Anm. 11, 107 Anm. 10; 109-111 Anm. 18 und S. 214 Anm. 321 (sowie Index S. 354); ferner die Kurzbeschreibung von J. McCulloh (Hrsg.), *Rabani Mauri Martyrologium (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis XLIV)*, Turnhout 1979, S. XLVI-XLVIII; V. Viale, *Opere d'arte preromanica e romanica del duomo di Vercelli* (L'arte nel Vercellese 1, Collezione diretta da Giorgio Allario Caresana), (Cassa risparmio di Vercelli) Vercelli 1967, S. 17 f., 22 f. Nr. 6 mit Taf. 7-9; F. Unterkircher, *Die Glossen des Psalters von Mondsee*, Freiburg CH 1974, besonders S. 13-15 (Beschreibung und Anmerkungen zu den Glossen des Psalters des Cod. LXII); zum Psalterteil zuletzt: *Otto der Große, Magdeburg und Europa, Ausstellungskatalog* (Magdeburg), Bd. 2, Mainz 2001, S. 416-418 Nr. VI. 17 (F. Crivello, mit weiterer Literatur).

1923) bekanntgemacht worden und werden seitdem meist nach diesem völlig unzulänglichen Druck von der Forschung genutzt[2]. Dieses Schicksal teilt die Vercelleser Überlieferung mit anderen Gedenkbüchern von Domkapiteln, Klöstern und Pfarreien im Nordwesten Italiens, während die Memorialüberlieferung des frühen und hohen Mittelalters vor allem in den nord- und süditalienischen Klöstern in den letzten Jahrzehnten nach neueren Ansätzen erschlossen wurde[3].

Insbesondere das älteste Martyrolog-Nekrolog des Domkapitels, das im Mittelpunkt dieses Beitrags steht, wurde bislang weder paläographisch-quellenkritisch noch inhaltlich genau analysiert. Allein Monsignore Giuseppe Ferraris (1907-1999), der verdiente Bibliothekar des Domkapitels, hat in verschiedenen Beiträgen zur Geschichte des Domkapitels und zur regionalen Kirchengeschichte die Totenvermerke immer wieder herangezogen und manchen Namen identifizieren können. Er hat unter anderem sogar den bislang übersehenen, kaum noch lesbaren Eintrag eines der bedeutendsten Bischöfe von Vercelli entdeckt, der an prominenter Stelle gleich zu Beginn des Martyrologs zum 1. Januar verzeichnet ist: «obiit Leo episcopus»[4] (Abb. 1a und 1b). Gemeint ist der gelehrte Reichsbischof Leo

[2] G. Colombo - R. Pasté, *I Necrologi Eusebiani*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino (künftig «BSBS»), 2, 1898, S. 81-96, 210-221, 383-394; 3, 1898, S. 190-208, 279-297; 4, 1899, S. 349-364; 6, 1901, S. 1-15; 7, 1902, S. 366-374; 25, 1923, S. 332-355, künftig zitiert als: *Necrologi Eusebiani* mit Angabe der fortlaufenden Nummer. Vgl. dazu den (fehlerhaften Index) von G. Borghezio, *Indice dei necrologi eusebiani*, in «BSBS», 31, 1929, S. 147-200, 456 (Errata) bzw. als Monographie, Torino 1928. Siehe ferner die tabellarische Aufbereitung der beiden Nekrologien VBC, Johannes Barberis, *Necrologium ex codicibus XXXIII et LXII Bibliothecae Capitular. Eusebianae*, MS. 1859; zur Handschrift J. McCulloh, *Martyrologium*, S. LIII f., LV mit Anm. 1; außerdem auf der Grundlage der Beiträge von Giuseppe Ferraris die Bemerkungen von M.A. Casagrande Mazzoli, *Per un'indagine sui manoscritti della Biblioteca capitolare di Vercelli*, in *L'università di Vercelli nel medioevo*, II congresso storico vercellese, Vercelli 23.-25. Oktober 1992, Vercelli 1994, S. 293-310, hier besonders S. 301 f. sowie 309 Anm. 44.

[3] Vgl. die Forschungsübersichten bei F. Neiske, *Das ältere Nekrolog des Klosters S. Savino in Piacenza* (Münstersche Mittelalterschriften, 36), München 1979, S. 1 ff.; T. Frank, *Studien zu italienischen Memorialzeugnissen des XI. und XII. Jahrhunderts* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 21), Berlin - New York 1991, S. 4-11. Zu Süditalien C.D. Fonseca (Hrsg.), *La tradizione commemorativa nel Mezzogiorno medievale: ricerche e problemi*, Atti del Seminario Internazionale di Studio, Lecce März 1982, Galatina 1984; ferner Beitrag von H. Houben, in diesem Band. Zur geplanten Erschließung der vernachlässigten Nekrologien in Piemont und im Raum Pavia, vgl. im übrigen auch die in diesem Band vereinigten Tagungsbeiträge von G. Andenna, G. Cariboni und C. Andenna.

[4] VBC, Cod. LXII, fol. 180v [181v]; bei der Herstellung der nebenstehenden «Arbeitsaufnahme» mit der Quarzlampe war mir seinerzeit Monsignore Giuseppe Ferraris eigenhändig behilflich. Ihm sei an dieser Stelle aufrichtig für die Unterstützung während der

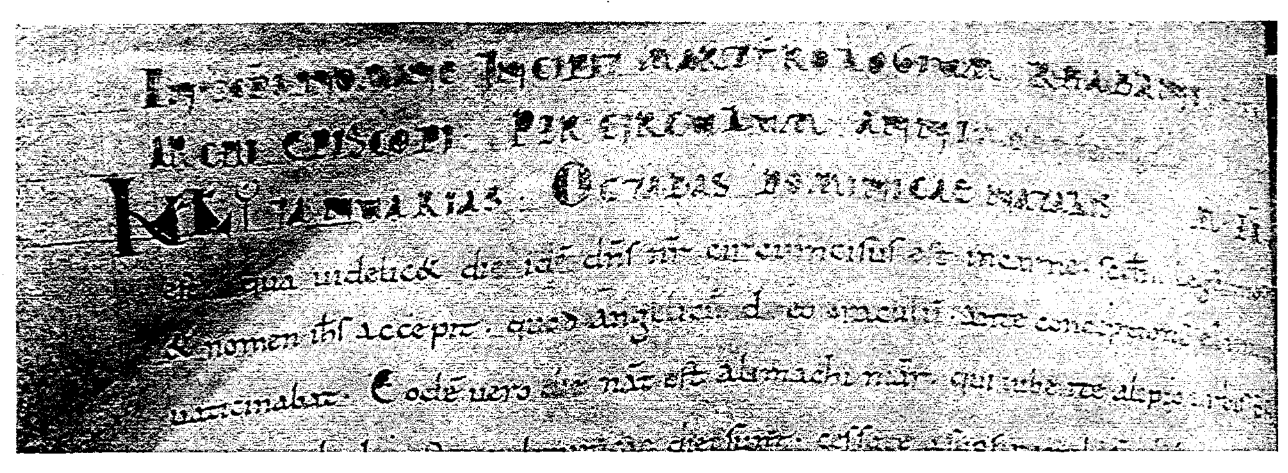


Abb. 1a: Vercelli, Biblioteca Capitolare, Cod. LXII, fol. 180v [181v]

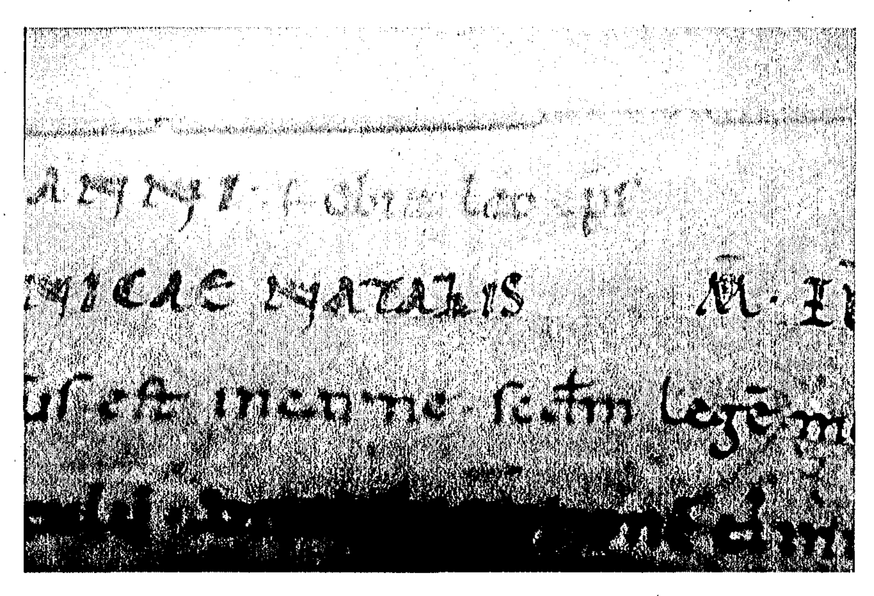


Abb. 1b: Vercelli, Biblioteca Capitolare, Cod. LXII, fol. 18ov [181v]: Bischof Leo von Vercelli

von Vercelli, der Ratgeber der Kaiser Otto III., Heinrich II., Konrad II., der Vertraute Gerberts von Reims und anderer Päpste[5]. Bis vor wenigen Jahren folgte man einer recht bestimmten Nachricht Wipos in den Gesta

wiederholten Studienaufenthalte in Vercelli gedankt. Mein herzlicher Dank gilt ferner Fr. Dr. Anna Cerutti, der derzeitigen Leiterin der Biblioteca Capitolare, die mir nicht weniger entgegenkommend die Arbeit in Vercelli weit über das normale Maß hinaus erleichtert hat. Ferner bin ich Hans-Jakob Schuffels (Göttingen) zu großem Dank für die intensive Diskussion der mit der Nekrologüberlieferung verbundenen Probleme und für vielfältige Anregungen verpflichtet.

[5] Zu Leben, Gelehrsamkeit und Verdiensten Leos von Vercelli vgl. H. Bloch, *Beiträge zur Geschichte des Bischofs Leo von Vercelli und seiner Zeit*, in «Neues Archiv», 22, 1897, S. 13-136; G. Ferraris, *Un sacramentario trentino del sec. X a Vercelli*, in F. Dell'Oro - H. Rogger (Hrsg.), *Monumenta Liturgica Ecclesiae Tridentinae*, II A, Trento 1985, S. 419-443, sowie weitere Beiträge desselben Autors; H. Dormeier, *Un vescovo in Italia alle soglie del mille: Leone di Vercelli «Episcopus imperii, servus sancti Eusebii»*, in «Bollettino storico Vercellese», 53, 1999, S. 37-74 (mit weiterer Literatur S. 42 f.); S. Gavinelli, *Leone di Vercelli postillatore di codici*, in «Aevum», 75, 2001, S. 233-262 (dazu H. Dormeier, in «Deutsches Archiv», 58, 2002, S. 310 f.); H. Dormeier, *Die Renovatio Imperii Romanorum und die «Außenpolitik» Ottos III. und seiner Berater*, in M. Borgolte (Hrsg.), *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren*, Berlin 2002, S. 163-191, besonders S. 168-181; R. Gamberini, *Leone di Vercelli: Metrum Leonis. Poesia e politica all'inizio del secolo XI* (Edizione nazionale dei testi mediolatini, 6, Reihe 2, Serie 2,3), Firenze 2002, besonders S. VII-XIII.

Chuonradi und meinte, daß Leo gleich nach dem Besuch Konrads II. in Vercelli und nach der Feier des Osterfestes gestorben sei, muß man nun vom 1. Januar 1026 oder, falls der König und der Bischof sich Ostern 1026 noch getroffen haben, eher vom 1. Januar 1027 als dem Todestag des großen Bischofs ausgehen[6].

Genau hinsehen mußte man im Nekrolog des Codex LXII auch beim Eintrag eines anderen Bischofs. So war bereits um 1600 ein gelehrter Kanoniker auf den vermeintlichen Eintrag eines bis dahin völlig unbekannten «Buringus episcopus» gestoßen. Als XXXIII. Inhaber des Bischofsstuhls in Vercelli ist dann dieser Buringus (zum Jahr 716) in die Porträtgalerie im Empfangssaal des erzbischöflichen Palazzo vom Anfang des 17. Jahrhunderts aufgenommen und auf den marmornen Gedenktafeln im Vorraum der Sakristei des Doms verewigt worden, auf denen Ende des 19. Jahrhunderts die Namen der Bischöfe mit den entsprechenden Amtszeiten eingemeißelt worden waren[7].

[6] Zum Todestag Leos bzw. zum diesbezüglichen Eintrag im Cod. LXII vgl. G. FERRARIS, *La vita comune nelle canoniche di S. Eusebio e di S. Maria di Vercelli nel sec. XII*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 17, 1963, S. 369 Anm. 10; DERS., *La pieve di S. Maria di Biandrate* (mit Indizes von Maurizio Cassetti), Vercelli 1984, S. 47 (als Todestag 1. Januar 1026), S. 457 Anm. 401 (mit Zitat); DERS., *Sacramentario trentino*, S. 435 Anm. 28, besonders S. 442 f. (erneut 1. Januar 1026 als exakter und unbestrittener Todestag). Wipo könnte ca. 20 Jahre später vielleicht Osterfest (1026) und Weihnachten durcheinandergebracht haben; vgl. *Die Werke Wipos (Wiponis Opera)*, c. 12, hrsg. von H. BRESSLAU (MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editit*, 61), Hannover - Leipzig 1915, S. 33: «In ipsis diebus paschalibus Leo, ejusdem civitatis antistes, vir multum sapiens, mundum cum pace reliquit»; vgl. H. BLOCH, *Beiträge*, S. 104; H. BRESSLAU, *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Konrad II.*, Bd. 1, Berlin 1879; der «alte» Todestag Leos noch bei E. MÜLLER-MERTENS - W. HUSCHNER, *Reichsintegration im Spiegel der Herrschaftspraxis Kaiser Konrads II.* (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 35), Weimar 1992, S. 89 f.; H. WOLFRAM, *Konrad II. 990-1039. Kaiser dreier Reiche*, München 2000, S. 115 f. (mit Hinweis auf die ungenaue Berichterstattung Wipos bezüglich der ersten Monate in Italien); H. DORMEIER, *Un vescovo in Italia*, S. 71 f.

[7] G.S. FERRERO, *Sancti Eusebii Vercellensis episcopi et martyris eiusque in Episcopatus successorum vita et res gestae*, Roma 1602, S. 122 und 255; übernommen von AURELIO CORBELLINI, *Vite de' vescovi di Vercelli*, Milano 1643, S. 33, sowie von AURELIO CUSANO, *Discorsi historiali concernenti la vita, et attioni de' vescovi di Vercelli*, Vercelli 1676, S. 107, die sogar dieser fiktiven Figur eine Biographie widmen; so dann auch bis FERDINANDO UGHELLI, *Italia sacra*, Bd. IV, 1719[2], Sp. 764: «Baringus ex benedictino monacho Vercellensis episcopus evasit, sub Adriano II vixit decessitque 5 id. decembris»; CARLO DIONISOTTI, *Memorie storiche della città di Vercelli*, Tomo 1,2 (Bd. 1), Biella 1861-1864, Nachdruck Bologna 1969, Tl. 2, S. 438; der Name des Buringus befindet sich ferner, zusammen mit seinem Porträt, gemalt 1605, unter der Nummer XXXVI auch im Salon des erzbischöflichen Palazzo. Die Gedenktafeln der Bischöfe von Vercelli wurden auf Initiative des Kanonikers Pietro Canetti 1884 angebracht; zu den Grundlagen dieser Listen im einzelnen ferner FEDELE SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regione*, Bd. 1: *Il Piemonte*, Torino

Erst Fedele Savio hat in seinem Abriß der Geschichte der italienischen Bischöfe von 1899 den Irrtum bemerkt und den Eintrag mit dem schwer erkennbaren kleinen O und dem großen B von «oBiit» korrigiert: «obiit Ingo episcopus»[8]. Es handelt sich also um niemand anderen als Bischof Ingo von Vercelli, der von 961 bis wahrscheinlich 978 den Bischofssitz innehatte.

Die Bischöfe von Vercelli bilden auch den Ausgangspunkt und roten Faden für die folgenden, vorläufigen Äußerungen zum ältesten Martyrolog-Nekrolog des Domkapitels. Im Vorgriff auf eine geplante Edition dieses Totenbuches werde ich nach einigen grundsätzlichen paläographisch-quellenkritischen Beobachtungen kurz überprüfen, ob und inwieweit sich der Investiturstreit beziehungsweise die Zeit der sogenannten schismatischen Bischöfe im Nekrolog niedergeschlagen haben. Danach mache ich auf die Zusammenhänge zwischen der Genese und Entwicklung des Martyrolog-Nekrologs und der Geschichte des Domkapitels aufmerksam, bevor ich in einem Ausblick andeute, in welchem Umfang und in welcher Form die Namen des ältesten Nekrologs in das bereits seit langem publizierte und bekanntere, zu Beginn des 13. Jahrhunderts angelegte jüngere Nekrolog übernommen wurden.

## 1. *Paläographisch-quellenkritische Beobachtungen zum ältesten Martyrolog-Nekrolog des Domkapitels (Vercelli, Biblioteca Capitolare, Cod. LXII)*

Die paläographischen und quellenkritischen Besonderheiten und Probleme liegen nicht so sehr in den eingangs erwähnten, schwer erkennbaren Einträgen, sondern sind grundsätzlicher Art, wie ein Blick auf eine beliebige Seite zeigt (Cod. LXII, fol. 184r [185r]; vgl. Abb. 2). Der Martyrologtext läßt nur wenig Platz für nekrologische Zusätze. Im Unterschied zu anderen Kombinationen von Heiligenkalender und Nekrolog war bei der Anlage des Martyrologs noch nicht an die Ergänzung weiterer Namen gedacht[9]. Die zusätzlichen Namen der verstorbenen Bischöfe, Kanoniker und Wohltäter

1899, S. 403-411 (Einleitung); G. FERRARIS, *S. Maria di Biandrate*, S. 499; zum gesamten Fragenkomplex ausführlich DERS., *Chiese «stazionali»*, S. 228 Anm. 353.

[8] VBC, Cod. LXII, fol. 216v [217v] zu V id. dec. (9. Dezember); vgl. F. SAVIO, *Antichi vescovi*, Bd. 1, S. 439-441.

[9] Von vornherein eingeplant waren die Nekrologeinträge beispielsweise im Martyrolog-Nekrolog von St. Emmeram in Regensburg: *Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeram zu Regensburg*, hrsg. von E. FREISE - D. GEUENICH - J. WOLLASCH (MGH, *Libri memoriales et necrologia*, NS 3), Hannover 1986.

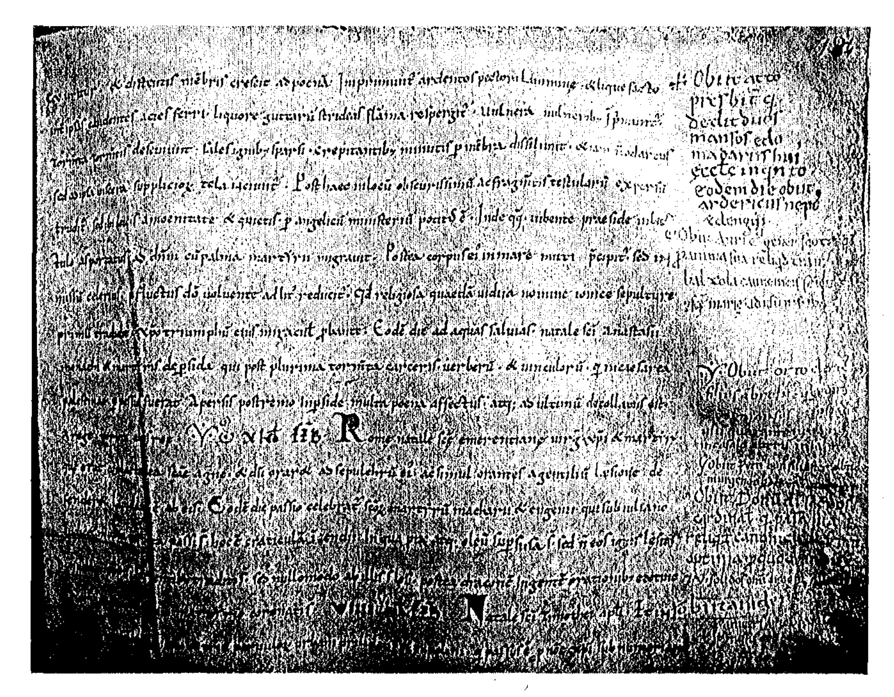


Abb. 2: Vercelli, Biblioteca Capitolare, Cod. LXII, fol. 184r [185r]

sind nicht besonders sorgfältig an den Seitenrändern hinzugefügt worden. In der Regel werden der Name und in Kurzform das Legat des Verstorbenen an das Kapitel oder sonstige Verdienste genannt, um derentwillen der Betreffende in das Gebetsgedächtnis der Kanoniker aufgenommen wurde. Unter den insgesamt ca. 450 Gedenkeinträgen findet sich kein Papst und kein König oder Kaiser; als *benefactores* des Eusebiuskapitels treten in erster Linie die Kanoniker selbst, dann der Adel der näheren Umgebung, darunter die Markgrafen von Monferrato, die Grafen von Biandrate und die Herren von Bulgaro, sowie die *iudices* und *milites* aus Vercelli und den umliegenden Orten hervor. Viele der vermögenden und weniger reichen Frauen und Männer dürften mit einzelnen Kanonikern verwandt gewesen sein.

Insgesamt haben ungefähr dreißig verschiedene Schreiber auf diese Weise ungefähr 450 Namen notiert. Selbst eine erste Namensschicht läßt sich nicht auf Anhieb ausmachen. Aber nach paläographischen und inhaltlichen Kriterien kann es doch gelingen, etwas Ordnung in das Namenswirrwarr zu bringen. Einige wenige Namen lassen sich, da sie allgemein bekannt oder

urkundlich bezeugt sind, zeitlich recht genau bestimmen. Vor allem aber kommt es darauf an, die Einträge der einzelnen Hände zu ermitteln und zusammenzustellen. Da grundsätzlich bei den Nekrolognotizen die «besten Plätze» möglichst dicht am Todesdatum zuerst vergeben und die späteren Einträge mit Hilfe von Verweiszeichen dem richtigen Tag zugeordnet wurden, läßt sich auf diese Weise eine relative Chronologie der Einträge bzw. der Namensbündel ein und derselben Hand erstellen. Der Großteil der Namen dürfte nach ersten vorläufigen Erkenntnissen dem Ende des 11. und dem Beginn des 12. Jahrhunderts angehören – also jener Zeit, aus der Privaturkunden in Vercelli nicht so reich überliefert sind wie im weiteren Verlauf des 12. Jahrhunderts.

Doch wann hat das Domkapitel in Vercelli überhaupt mit dieser Form des Totengedenkens begonnen? Einige Notizen reichen zwar bis in die Karolingerzeit zurück, sind aber zweifellos erst später eingetragen worden. Will man die Nachträge von den ersten zeitgenössischen Eintragungen scheiden, so ist zunächst einmal zu bestimmen, wann das Martyrolog des Rhabanus Maurus geschrieben wurde. Bislang wird es gemäß der Argumentation von Giuseppe Ferraris allgemein ans Ende des 10. Jahrhunderts gesetzt. Dreh- und Angelpunkt dieses Vorschlags ist die Aufnahme des Hl. Bononius in das Martyrolog (Cod. LXII, fol. 203v [204v] zum 29. August; Abb. 3). Der ehemalige Mönch aus Bologna hatte eine Zeitlang als Einsiedler auf dem Sinai verbracht, kehrte 990 auf Bitten des Bischofs Petrus von Vercelli nach Italien zurück und leitete bis zu seinem Tod am 30. August 1026 das Kloster S. Michele in Lucedio. Gleich nach seinem Tod setzten sich Bischof Arderich von Vercelli und andere für seine Heiligsprechung ein, und so findet sich sein Name zum 30. August bereits im Martyrolog des Codex LXII[10]. Während nun Ferraris den Eintrag dieses neuen Heiligen bereits für einen Nachtrag hielt[11], ergibt eine Überprüfung der entsprechenden Stelle unzweifelhaft, daß Bononius bereits von einem der Hauptschreiber in einem Zug mit den übrigen Tagesheiligen notiert wurde[12]. Damit hätten wir 1026 beziehungsweise das Jahr der Heiligsprechung als terminus post quem für die Entstehung des Martyrologs, und paläographische Beobach-

[10] VBC, Cod. LXII, fol. 203v [204v] zum 29. August: «Eodem die celebratur depositio Bononi abbatis Bolonii»; zu Bononius vgl. *Dizionario Biografico degli Italiani* (mit weiterer Literatur); zu den Bemühungen Arderichs um die Heiligsprechung, vgl. P.F. KEHR, *Italia Pontificia*, Bd. 2, S. 12, Nr. 20; F. NEISKE, *S. Savino*, S. 239.

[11] G. FERRARIS, *Chiese «stazionali»*, S. 197 Anm. 275; *ibidem*, auch zum Kult des Heiligen in Vercelli und zum Reflex in den Handschriften.

[12] Zu demselben Ergebnis kam bereits J. MCCULLOH, *Martyrologium*, S. XLVI, Anm. 25.

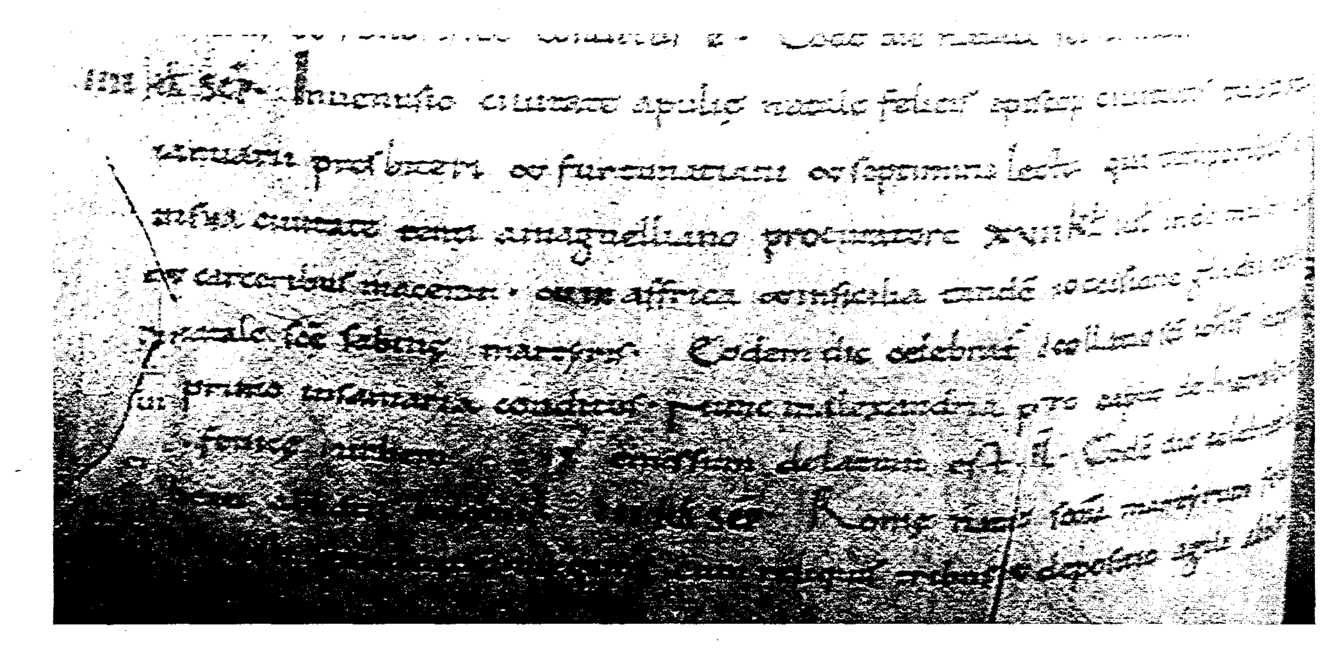


Abb. 3: Vercelli, Biblioteca Capitolare, Cod. LXII, fol. 203v [204v]: Abt Bononius

tungen sprechen dafür, daß das Martyrolog erst um die Mitte des 11. Jahrhunderts entstanden ist – also wenigstens ein halbes Jahrhundert später, als man bisher annahm.

Bischof Leo, seine Amtsvorgänger und unmittelbaren Nachfolger sind also bereits nachgetragen worden, und vermutlich haben sie – wie zum Beispiel auch der Odolricus iudex, der zum 2. Januar notiert ist (Cod. LXII, fol. 180v [181v]) – der frühesten Namensschicht angehört. Die bereits etwas verblaßten Nekrologvermerke dieser vielleicht ersten Gruppe haben nämlich manches miteinander gemein: Sie stammen zu einem guten Teil von ein und derselben Hand, sie sind in der Regel eng an die Tagesabschnitte des Martyrologs herangerückt, und sie nennen lediglich die bloßen Namen, nicht aber die materielle Gegenleistung der Verstorbenen.

Erst in der Folgezeit legten die Kanoniker immer mehr Wert darauf, die wirtschaftliche Grundlage des Totengedenkens wenigstens in Kurzform festzuhalten. Dies wird besonders deutlich an einer Reihe von Einträgen, die im Nachhinein um diese Information erweitert wurden[13].

## 2. *Die Reihe der Bischöfe von Vercelli: Bistumsgeschichte, transalpine Beziehungen und Investiturstreit*

Fast lückenlos sind die Bischöfe von Vercelli vom ausgehenden 10. bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts im Nekrolog vertreten. Die Reihe der Amtsinhaber, die von den ersten Händen nachgetragen worden sind, beginnt allerdings nicht mit dem berühmten Atto, sondern erst mit Bischof Ingo († 977). Im Normalfall sind die Bischöfe lediglich mit ihrem Namen erwähnt, so auch Bischof Adalbert (997/98), der unmittelbare Vorgänger Bischof Leos[14]. Die Kämpfe der Kaiser und speziell Bischof Leos mit Arduin von Ivrea haben sich vermutlich nicht im Nekrolog niedergeschlagen. Verschiedene Gründe könnten dafür ausschlaggebend sein, wenn ein Wohltäter im Totenbuch fehlt, obwohl er dem Kapitel nachweislich verschiedene Güter übertragen hat. Der Archidiakon Giselbert und Vogt des Kapitels ist nach seiner Schenkung vom Frühjahr 999 zu Arduin übergegangen und wurde auf Betreiben Leos von Vercelli von Kaiser Otto

[13] Zum Beispiel VBC, Cod. LXII, fol. 181r [182r] zum 6. Januar: «Eodem die obiit Bonus diaconus, qui dedit campum unum».

[14] VBC, Cod. LXII, fol. 194v [195v] zum 4. Juni: «Obiit Albertus episcopus» (nur noch schwach erkennbar; vielleicht «Leo-Hand»); vgl. G. FERRARIS, *Chiese «stazionali»*, S. 246, Anm. 465.

III. all seiner Güter beraubt. Aber deswegen muß er nicht unbedingt der *damnatio memoriae* verfallen sein[15].

Rätselhaft bleibt der (spätere) Eintrag eines Bischof Kunibert zum 20. (oder auch 19. April), dessen Name ansonsten nur aus einer späten Privaturkunde bekannt ist[16]. Auch hier hat man etwas kühn vermutet, daß damit der gleichnamige Archipresbiter und Propst des Domkapitels und spätere Kanzler Arduins gemeint sein könnte, der um 995 während der langen Gefangenschaft des Bischofs Petrus in Ägypten möglicherweise die bischöflichen Aufgaben – und den Titel «episcopus» – übernommen haben könnte[17]. Doch diese Hypothese erscheint nicht nur an sich etwas abwegig, sondern läßt sich schon deswegen kaum halten, weil das Martyrolog erst um die Mitte des 11. Jahrhunderts entstanden ist und Kunibert vielleicht als soeben Verstorbener, aber kaum noch in der Rückschau als legitimer Bischof von Vercelli gegolten haben kann. Wenn die gewagte Annahme aber zuträfe, dann müßte man daraus den Schluß ziehen, daß die politische Einstellung des verstorbenen Bischofs in den Wechselfällen um 1000 nicht den Ausschlag dafür gegeben hat, ob der Betreffende im Nekrolog Platz fand oder nicht. Vielleicht käme aber auch eine ganz andere Möglichkeit in Betracht, daß nämlich der Kunibert-Eintrag dem kaisertreuen Bischof Kunibert von Turin gilt, der von 1046 bis zuletzt 1082 im Nachbarbistum bezeugt ist. Probleme bereitet freilich der Todestag, der laut dem Nekrolog von S. Salvatore in Brescia auf den 4. Juni fällt[18].

15 Dies vermutet G. FERRARIS, *Vita comune*, S. 370 Anm. 10; vgl. D. ARNOLDI - G.C. FACCIO - F. GABOTTO - G. ROCCHI (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, 2 Bde. (Biblioteca della Società Storica Subalpina, 70/71), Pinerolo 1912-1914, Bd. 1, S. 21, Nr. 17 vom 18. April 996, sowie *ibidem*, S. 28 Nr. 19 vom September 996 «archipresbiter Giselbertus et eius et ipsius canonicae advocatus»; *ibidem*, S. 34 vom 27. März 999: «Giselbertus archidiaconus filius quondam Liuprandi»; *Die Urkunden Otto des III.*, hrsg. von Th. SICKEL (MGH, *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser*, 2/2) 1893, 2. unv. Aufl., Berlin 1957, Nr. 323 (7. Mai 999), sowie neuerdings G. FERRARIS, *Il «cerchio magico» dei privilegi imperiali per la chiesa di Vercelli. Il diploma di Ottone III*, Roma 7 maggio 999, in *Per un Millennio: da «Trebledo» a Casalborgone DCCCXCVIII-1999*, Atti della Giornata di studi, Castello di Casalborgone 22. Mai 1999, hrsg. von A.A. CIGNA - A.A. SETTIA, Chivasso 2000, S. 15-50, besonders S. 38-50. Im übrigen ist nicht auszuschließen, daß sich dieser Giselbertus unter den verschiedenen gleichnamigen «presbiteri» im Nekrologteil verbirgt.

16 VBC, Cod. LXII, fol. 189v [190v], (XII kal. Mai; 20. April): «Obiit Chunibertus episcopus [oder zu XIII kal. Mai]».

17 So G. FERRARIS, *Chiese «stazionali»*, S. 227, Anm. 353.

18 *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore / S. Giulia in Brescia*, hrsg. von D. GEUENICH - U. LUDWIG (MGH, *Libri memoriales et Necrologia*, NS, 4), Hannover 2000,

Nachfolger Leos von Vercelli wurde mit Zustimmung König Konrads II. Arderich, Kanoniker in Mailand und Gefolgsmann des Erzbischofs Aribert. Mit einem Amtstitel, der an die Selbstbezeichnungen seines Vorgängers erinnert, ist er als «episcopus sancti Eusebii» im Nekrolog registriert worden[19]. Sein Name, ein normaler Randeintrag, gehört vermutlich nicht mehr zu den nachträglich von den ersten Nekrologhänden eingesetzten Bischofsnamen, sondern dürfte vermutlich als erster der Vercelleser Bischöfe gleich nach seinem Tod in diesem Gedenkbuch verzeichnet worden sein. Ebenso wie Leo war auch Arderich, der zwischen 1027 und 1040 bezeugt ist, immer wieder im Dienst der deutschen Kaiser tätig; unter anderem durfte er Konrad II. bei der Kaiserkrönung in Rom 1027 in die Peterskirche geleiten. Für seinen Einsatz ist er entsprechend belohnt worden. Ungeachtet dessen beteiligte er sich 1037 an der Verschwörung Erzbischof Ariberts von Mailand gegen Konrad II. und wurde für mehrere Jahre nach Deutschland in die Verbannung geschickt. Dort machte er unter anderem die Bekanntschaft mit Abt Arnold von St. Emmeram in Regensburg[20]. Als «Aldricus Vercellensis episcopus» erscheint er in einem Verbrüdertenverzeichnis der Kirche von Besancon[21].

Mit besonderem Aufwand ist sein Nachfolger Gregorius, Sproß einer Adelsfamilie aus Piacenza und nach Leo zweifellos der bedeutendste Vercelleser Bischof des 11. Jahrhunderts (1044-1077), am Rand des Martyrologs zum 1. Mai verewigt worden (Cod. LXII, fol. 190v [191v]; vgl. Abb. 4): «Migravit ad Dominum Gregorius huius ecclesie venerabilis epi-

S. 69; vgl. F. SAVIO, *Antichi vescovi*, I, S. 350; G. SCHWARTZ, *Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens unter den sächsischen und salischen Kaisern mit den Listen der Bischöfe 951-1122*, 1913, Nachdruck Spoleto 1993, S. 131-133; zu den Bemühungen Kuniberts um die Kanonikerreform in San Lorenzo von Oulx, vgl. C.D. FONSECA, *Le canoniche regolari riformate dell'Italia nord-occidentale. Ricerche e problemi, in: Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XIII)*, III congresso di storia della Chiesa in Italia, Pinerolo 6.-9. September 1964, Torino 1966, S. 346-351, 358.

[19] VBC, Cod. LXII, fol. 190v [191v] zum 4. Mai; zum selben Tag ist der Bischof auch im jüngeren Nekrolog des Cod. XXXIII notiert worden, aber interessanterweise nicht mehr mit der eigenwilligen Titulatur; vgl. *Necrologi Eusebiani*, Nr. 309: «Obiit Agdericus huius ecclesie episcopus».

[20] Zu Arderich, vgl. F. SAVIO, *Antichi Vescovi*, I, S. 463-465; G. SCHWARTZ, *Besetzung*, S. 137; *Die Urkunden Konrads II.*, hrsg. von H. BRESSLAU (MGH, *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser*, 4), Berlin 1909, Nrn. 84, 147.

[21] Hinweis bei G. SCHWARTZ, *Besetzung*, S. 137, Anm. 1; zu Gregor I und den Vercelleser Bischöfen des Investiturstreits jetzt auch F. PANERO, *Una signoria vescovile nel cuore dell'Impero. Funzioni pubbliche, diritti signorili e proprietà della Chiesa di Vercelli dall'età tardocarolingia all'età sveva*, Vercelli 2004, besonders S. 107-110.

Abb. 4: Vercelli, Biblioteca Capitolare, Cod. LXII, fol. 190v (191v): Bischof Gregor von Vercelli

scopus et regius Italie cancellarius, qui multa ornamenta ecclesiastica huic sanctae ecclesiae tribuit et quingentos mansos adquisivit»[22]. Zwar wissen wir nicht mehr, welches liturgische Gerät und welche anderen Kostbarkeiten mit den *ornamenta* gemeint sind und kennen auch nicht die genaue Lage und Größe der 500 Mansen[23]; doch allein diese Form der Würdigung spricht für die außergewöhnlichen Verdienste des verstorbenen Bischofs, für den gewaltigen Umfang seiner Zuwendungen und für den Stolz der Vercellesen auf das hohe Amt ihres Bischofs im Dienst des deutschen Königs. Aber auch die zeitliche Nähe des Eintrags zu dem überraschenden Ableben des Bischofs, der auf dem Rückweg von Verona vom Pferd stürzte und dabei tödlich verunglückte, spielt bei der Formulierung sicher eine Rolle – wenn nicht alles täuscht, dürfte dieser Nachruf von einem derjenigen Schreiber stammen, die das Martyrolog geschrieben haben[24]. Die nachdrückliche Hervorhebung der Meriten des Bischofs im Dienst des Reiches wie gegenüber der Eusebiuskirche ist dennoch nicht selbstverständlich. Schließlich war der tatkräftige Reichsbischof nicht unumstritten[25]. Nachdem er zu Beginn seines Pontifikats wegen Unzucht mit einer Witwe, die mit seinem Onkel verlobt war, und wegen Meineides von Papst Leo IX. vorübergehend gar exkommuniziert worden war, hat der gewiefte Taktiker später gleichwohl zu diesem Papst wie zu dessen Nachfolgern ein passables Verhältnis gefunden. Während seiner Amtszeit wurde im September 1050 in Anwesenheit Leos IX. und hoher Kirchenfürsten in Vercelli eine gut besuchte Synode abgehalten. Auch auf dem Osterkonzil Nikolaus' II. im Jahr 1059 war der Bischof von Vercelli zugegen, förderte dann aber 1061 in Basel gemeinsam mit anderen die Wahl des Cadalus von Parma und wurde 1063 Kanzler Heinrichs IV. für Italien. Häufig und über längere Zeit hielt er sich danach in Deutschland wie in Italien am Hof des Königs auf.

[22] VBC, Cod. LXII, fol. 190v [191v] zum 1. Mai.

[23] Dazu G. Ferraris, *Vita comune*, S. 372, Anm. 19, mit Überlegungen zur Identifizierung und Größe der Landschenkung.

[24] Vgl. zum Beispiel das «Migravit» des Eintrags mit dem Martyrologteil, fol. 205r bzw. 206r (Mitte): «migravit ad dominum»; 3 Zeilen darunter «Gregorius»; Form des G; et-Ligatur etc. (für den Hinweis danke ich Hans Jakob Schuffels, Göttingen); zu den verschiedenen Händen vorläufig auch J. McCulloh, *Martyrologium*, S. XLVI f.

[25] Zu Gregor von Vercelli vgl. F. Savio, *Antichi vescovi*, I 2 (1899) S. 466-468; G. Schwartz, *Besetzung*, S. 137 f.; L. Minghetti Rondoni, *Riflessi della riforma gregoriana nella diocesi Eusebiana alla vigilia del Concordato di Worms: i vescovi scismatici (1094-1121)*, in «Bollettino storico vercellese», 22, 1993, 40, S. 43 mit S. 51 Anm. 2-6 (ohne Bezug auf den Nekrologeintrag).

Die Wahl Gregors VII. zum Papst (1073) war ihm ein Dorn im Auge, während der neue Papst vor und nach seiner Wahl eher nachsichtig mit dem Bischof umging. Doch die Gregorianer unterstellten dem Kanzler Heinrichs IV. alles erdenklich Böse und rieben sich an diesem angeblich simonistischen Bischof und «verbrecherischsten Menschen, den die Erde je gesehen hat». Kennzeichnend für die aufgeheizte Stimmung ist der Brief des Abtes Walo von St. Arnulf in Metz an den Papst: «Jener Teufel von Vercelli macht mit seinen Spießgesellen (ille diabolus Vercellensis cum suis complicibus) heftige Bemühungen, daß Du auf dem Stuhle Petri nicht befestigt werden sollest; denn der Elende fürchtet, daß bei Deinem bekannten Eifer, in welchem Du gegen die Gegner der Kirche zu erglühen pflegst, jetzt seine Verbrechen, seine entehrenden Handlungen, seine Schandtaten verurteilt werden sollen»[26]. Gleichwohl war es dann der Kanzler, der im Auftrag Heinrichs IV. die Wahl Gregors VII. guthieß und am 30. Mai 1073 bei der feierlichen Bischofsweihe des neuen Papstes in Rom zugegen war. 1075 nahm er im Auftrag des Königs an einer Gesandtschaft zum Normannenfürsten Robert Guiscard teil. Ein Jahr später war er schon dazu bestimmt, Gregor VII. auf der angekündigten Reise nach Augsburg zu geleiten, aber es kam bekanntlich anders: Im Januar 1077 zog Heinrich IV. über Vercelli nach Canossa, um sich vom Kirchenbann lösen zu lassen. Bischof Gregor gehörte in jenen dramatischen Januartagen zu den wichtigen Verhandlungsführern auf Seiten des Königs und leistete schließlich auch den vereinbarten Eid im Namen des Königs gegenüber Gregor VII[27]. Die Tätigkeit im Dienste des Königs hat sich auch für die Kirche des Hl. Eusebius ausgezahlt[28]. Bevor ihn der plötzliche Tod ereilte, soll er nach den Behauptungen oder Verleumdungen seiner Gegner die Absetzung Gregors VII. betrieben haben. Die Meinungsverschiedenheiten und der Streit zwischen den Anhängern Gregors und der kaiserlichen Partei, der nach den Tagen von Canossa immer hitziger wurde, dürften gerade in Vercelli besonders aufmerksam wahrgenommen worden sein. Aber augenscheinlich

[26] B. SCHÜTTE, *Die Briefe des Abtes Walo von St. Arnulf vor Metz* (MGH, *Studien und Texte*, 10), Hannover 1995, S. 51-55, Nr. 1, besonders S. 53; vgl. G. MEYER VON KNONAU, *Jahrbücher der deutschen Geschichte unter Heinrich IV. und Heinrich V.*, Bd. 2, Leipzig 1895, S. 219 mit Anm. 53, wo auch die übrigen ungünstigen Urteile aus späterer Zeit zusammengestellt sind (Wido von Ferrara, Bernold von Konstanz).

[27] Vgl. G. MEYER VON KNONAU, *Jahrbücher*, S. 761 mit 897 f.

[28] Diplome Heinrichs IV. für Bischof Gregor und die Kirche von Vercelli: *Die Urkunden Heinrichs IV. (Heinrici IV. Diplomata)*, hrsg. von D. VON GLADISS - A. GAWLIK (MGH, *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser*, 6), 3 Tle., Weimar - Hannover 1941-1978, Tl. 1: *Die Urkunden Heinrichs IV. 1056-1076*, hrsg. von D. VON GLADISS, Weimar, 1941, S. 214, Goslar, 3. Januar 1069; S. 235, Weißenburg (?), 20. Juli 1070.

stand das Domkapitel in diesen Fragen auf Seiten seines Bischofs und war jedenfalls nicht gespalten. Hätte es wenige Monate nach Canossa diesbezügliche Auseinandersetzungen unter den Domherren gegeben, dann wäre der Tod des Bischofs und italienischen Kanzlers sicher eher nur knapp vermeldet worden; es dürfte kein Zufall sein, daß man diesen Eintrag nicht in dieser ausführlichen, ehrerbietigen Form, sondern so knapp wie nur irgend möglich in die späteren Stufen der Vercelleser Totenbücher übertragen hat[29]. Im übrigen hat man dem streitbaren Bischof auch in seiner Heimat in Piacenza und in Brescia ein ehrendes Andenken bewahrt[30].

Auf Bischof Gregor folgte der ebenfalls kaisertreue Rainer, der auf der Synode von Brixen 1080 und noch bei anderen Gelegenheiten in der Umgebung Heinrichs IV. bis 1091 nachweisbar und 1093 oder 1094 gestorben ist. Über die Aktivitäten im Bistum selbst wissen wir nichts. Um so dankbarer können wir für den Eintrag im Totenbuch (19. November) sein, der nicht die politische Tätigkeit oder die Freigebigkeit, sondern die Gelehrsamkeit und die theologische Kompetenz dieses Bischofs hervorhebt: «Obiit Rainerius huius ecclesiae episcopus in divinis libris vir valde eruditus»[31]. Die Hervorhebung der persönlichen Vorzüge und nicht der Legate entspricht einer Tendenz bei diesen späteren Einträgen, die sich auch bei den Nekrologvermerken verschiedener Kanoniker beobachten läßt.

[29] *Necrologi Eusebiani*, Nr. 300 (Kal. Mai): «Obiit Gregorius episcopus».

[30] Bischof Gregor von Vercelli, Sohn des Burningus oder Berningus († 31. März), machte dem Kloster S. Savino in Piacenza 1062 eine umfangreiche Schenkung, und ist zum 30. April im Nekrolog von S. Savino eingetragen (aber dort nicht unter den edierten Einträgen!); vgl. F. NEISKE, *S. Savino*, S. 67; im Gedenkbuch von Brescia ist sein Name mit denen des Bruders seines Vaters, Antonius, und dessen Gemahlin Emilia († 26. April) sowie deren Söhnen Burningus († 31. März) und Bonussenior († 10. November), außerdem mit dem Sohn Ribaldus und der Tochter Ermengarda, der Äbtissin von S. Giulia in Brescia eingetragen: «Gregorius episcopus Vercellensis urbis, Domna Ermengarda humilis abbatissa. Imila(!) mater et Antonius pater eius, Ribaldus, Burningus, Bonussenior, Rodolfus, Berta monacha», *Memorial- und Liturgiecodex*, S. 18, 118, fol. 37v; vgl. F. NEISKE, *S. Savino*, S. 66 f. mit Anm. 284 mit Verweis auf G. SCHWARTZ, *Besetzung*, S. 138; H. SCHWARZMAIER, *Der Liber Vitae von Subiaco. Die Klöster Farfa und Subaico in ihrer geistigen und politischen Umwelt während der letzten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 48, 1968, S. 130, Anm. 148.

[31] VBC, Cod. LXII, fol. 214r (19. November); in fast derselben Form ist der Eintrag in den Codex XXXIII übernommen worden; siehe *Necrologi Eusebiani*, Nr. 850: «Obiit Rainerius huius ecclesiae episcopus in divinis libris valde eruditus». Zu Bischof Rainer Bischof Rainerius (1080-1091, † 1093 oder 1094), vgl. F. SAVIO, *Antichi vescovi*, I, S. 475 († 1094); G. FERRARIS, *S. Maria di Biandrate*, S. 393, Anm. 198 (wohl † 1093); L. MINGHETTI RONDONI, *Riforma gregoriana*, S. 43 f. mit S. 51, Anm. 7-13.

Fragt man nach möglichen Reflexen der Querelen des Investiturstreits im ältesten Nekrolog des Domkapitels, dann sind besonders die sogenannten schismatischen Bischöfe der Jahre 1094-1121 interessant, die als Anhänger der kaiserlichen Partei und der Gegenpäpste, als «intrusi», ohne rechtmäßige Weihe den Bischofsstuhl innehatten und von den römischen Päpsten gebannt waren. Die Anzahl und die Namen dieser Bischöfe kann man eigentlich erst aus Diplomen Kaiser Friedrich Barbarossas und vor allem aus Zeugenaussagen vom Ende des 12. Jahrhunderts erschließen. Demnach dürften in diesen knapp zwei Jahrzehnten bis zum Wormser Konkordat folgende fünf schismatische Bischöfe in Vercelli amtiert haben: Liprandus (oder Riprandus) von Biandrate, Balderich aus dem Canavese, Gregor von Verrua, der deutsche Sigifredus und Ardizzo von Bulgaro[32]. Von den beiden Erstgenannten fehlen weitere Nachrichten. Bischof Gregor II. von Verrua (1095-1111) wird 1098 namentlich unter den gebannten Bischöfen der Mailänder Erzdiözese erwähnt, sollte im selben Jahr für den Gegenpapst Clemens III. in Vercelli eine Synode ausrichten und taucht auch in einigen Urkunden auf. Etwas näher lernen wir auch Siegfried «Teutonicus» kennen. Der ehemalige Domherr in Speyer ist als Electus von Vercelli mehrfach in der Umgebung Kaiser Heinrichs V. bezeugt und hat auch in seinem Bistum selbst Urkunden ausgestellt[33]. Kaiser und Päpste des 12. Jahrhundert haben dann einen Großteil der Anordnungen der Intrusi, aber auch einiger folgender Bischöfe annulliert[34]. In der Lokalforschung gilt diese

[32] Vgl. vor allem die Zeugenaussagen der Kanoniker vor dem Grafen Rufino von Langosco, D. Arnoldi - G.C. Faccio - F. Gabotto - G. Rocchi (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 2, S. 152-157, sowie vor allem diejenige des Magisters Petrus, seit 45 Jahren Kanoniker des Eusebiuskapitels, vom 10. Dezember 1184 (*ibidem*, S. 152 ff., Nr. 344). Vgl. zur Gruppe dieser Bischöfe F. Savio, *Antichi Vescovi*, I, S. 469-476; G. Schwartz, *Besetzung*, S. 139-141; H. Groneuer, *Caresana. Eine oberitalienische Grundherrschaft im Mittelalter 987-1261* (Forschungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 15), Stuttgart 1970, S. 14, Anm. 16, S. 18; L. Minghetti Rondoni, *Riforma gregoriana*, S. 43-55, besonders S. 44 f. (zur Zeugenaussage von 1184); zu den schismatischen Bischöfen auch F. Panero, *Una signoria vescovile*, besonders S. 109-112.

[33] Bischof Siegfried von Vercelli am 29. Mai 1116 und Anfang 1117 in der Umgebung Kaiser Heinrichs V.: G. Meyer von Knonau, *Jahrbücher der deutschen Geschichte unter Heinrich IV. und Heinrich V.*, Bd. 7, Leipzig 1909, S. 10, 27.

[34] *Die Urkunden Driedrichs I (Friderici I Diplomata)*, hrsg. von K. Appelt u.a. (MGH, *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser*, 10), 5 Tle., Hannover 1975-1990, Tl. 1: *Die Urkunden Friedrichs I. 1152-1158*, hrsg. von K. Appelt, Nr. 31, S. 52-54 = Friedrich I. für Bischof Huguccio von Vercelli am 17. Oktober 1152 mit Verurteilung der Amtshandlungen und Transaktionen der schismatischen Bischöfe, die bereits Konrad III. (in einem nicht mehr erhaltenen Diplom) annulliert hatte (hier nur vier Bischöfe ohne Nennung Balderichs); L. Minghetti Rondoni, *Riforma gregoriana*, S. 43-55.

quellenarme Zeit der schismatischen Bischöfe als eine ausgesprochen trübe Epoche und man atmet spürbar auf, als nach dieser «triste parentesi dei cinque vescovi scismatici» mit Bischof Anselm wieder «papsttreue» und scheinbar «politikfreie» Zeiten einsetzen[35].

Der Befund des Nekrologs könnte dieses negative Urteil über die Amtsführung der «intrusi» sogar noch bestätigen: von den fünf genannten Bischöfen ist lediglich der von 1117/18 bis vermutlich 1121 amtierende Ardicio von Bulgaro (Borgovercelli) notiert, und zwar korrekt als «huius ecclesiae electus»[36]. Aber dieser Mann stammte schließlich aus dem Adelsgeschlecht derer von Bulgaro, das heißt aus dem heutigen Borgovercelli vor den Toren der Bischofsstadt. Seine Eltern waren der *miles* Gisulf aus Bulgaro und Imilla, die Tochter des Grafen von Biandrate, die bereits 1095 im Beisein Ardicios und weiterer drei Söhne dem Eusebiuskapitel umfangreichen Grundbesitz geschenkt hatten und deshalb beide in das Nekrolog eingeschrieben worden waren[37]. In die Nachfolgeverzeichnisse des Codex LXII ist der Electus Ardicio bezeichnenderweise nicht mehr aufgenommen worden. Insofern bildet seine Nekrolognotiz nur scheinbar

[35] Zitat bei G. FERRARIS, *Vita comune*, S. 377; das negative Urteil sinngemäß auch bei L. MINGHETTI RONDONI, *Riforma gregoriana*, S. 50.

[36] VBC, Cod. LXII, fol. 208v (1. Oktober): «Obiit Ardicio huius ecclesiae electus»; vgl. F. SAVIO, *Antichi vescovi*, I, S. 475; G. SCHWARTZ, *Besetzung*, S. 141; L. MINGHETTI RONDONI, *Riforma gregoriana*, S. 47, 48 f. mit S. 55, Anm. 48 (irrtümlich dort der 10. Oktober als Todestag, mißverständlich auch das allzu bestimmte, jedenfalls nicht aus dem Nekrolog abzuleitende Todesjahr 1121, und ohne Wiedergabe des Eintrags oder Erläuterung von «electus»); L. MINGHETTI RONDONI, *La diocesi eusebiana e il ritorno alla piena osservanza romana: il vescovo Anselmo (1121-1130)*, in «Bollettino storico vercellese», 24, 1994, 44, S. 59 (erneut irrtümlich 10. Oktober als Todestag).

[37] VBC, Cod. LXII, fol. 187r-188r (14. März): «Obiit Imilla comitissa, quae dedit cannonicis(!) sancti Eusebii mansum unum in Ocinnigo»; *ibidem*, fol. 217r bzw. 218r (21. Dezember): «Decessit domnus Gisulfus Bulgariensis miles; qui dedit quadragesime sancte Johannis quicquid de Bellardo diaco(no) adquisivit». Die Besitzübertragung vom 18. Dezember 1095 ediert in D. ARNOLDI - G.C. FACCIO - F. GABOTTO - G. ROCCHI (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 69-72, Nr. 60; zu diesem Vorgang auch G. FERRARIS, *S. Maria di Biandrate*, S. 353, Anm. 44; L. MINGHETTI RONDONI, *Riforma gregoriana*, S. 47. *Necrologi Eusebiani*, Nr. 929 (XI kal.): «Obiit Gisulfus Bulgariensis miles, qui dedit quarantene, quicquid de Berardo diacono adquisivit». Das Legat wohl identisch mit der Schenkung der Immiglia, Frau des Gisulfus, datiert auf den 18. Dezember 1095, zugunsten der «quadrantine ecclesiae sancti Eusebii vercellensis quae est post Pentecostes», u.a. der vom Diakon Bellardus erworbenen Güter (D. ARNOLDI - G.C. FACCIO - F. GABOTTO - G. ROCCHI [Hrsg.], *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, S. 69 f., Nr. 60; erwähnt von F. SAVIO, *Antichi vescovi*, I, S. 473, Nr. 1) ist im Nekrolog des Cod. LXII zum 21. Dezember (fol. 217r); kurzer Hinweis auf Gisulf, der in der Urkunde von 1095 noch als Zeuge unterschreibt, auch bei G. FERRARIS, *S. Maria di Biandrate*, S. 342, Anm. 42.

eine Ausnahme von der Regel, daß die sogenannten «Intrusi» keinen Eingang in das Vercelleser Totenbuch gefunden haben. Sind das nicht deutliche Indizien dafür, daß politisch-kirchenrechtliche Gegebenheiten in einem Nekrolog ihren unmittelbaren Niederschlag finden? Könnten diese auffälligen Lücken im Totenbuch vielleicht sogar auf eine schlechte Amtsführung der Betroffenen, den Überdruß der Kanoniker und des Kirchenvolks angesichts der ungeklärten Verhältnissen gegen Ende des Investiturstreits oder gar auf eine bewußte Ächtung der unerwünschten Eindringlinge über den Tod hinaus schließen lassen?

Vorsicht vor derartigen, lange Zeit beliebten «politischen» Interpretationen der Memorialüberlieferung ist nicht nur aus grundsätzlichen Erwägungen heraus geboten. In unserem Fall wäre zunächst darauf hinzuweisen, daß im weiteren Verlauf des 12. Jahrhunderts nicht nur verschiedene Verfügungen der «Intrusi», sondern auch einige Rechtsakte des vielgelobten Bischof Anselm von Mortario (1121-1130) und seiner Nachfolger kassiert wurden[38]. Wichtiger noch: die wenigen Urkunden, die wir aus der Amtszeit dieser sogenannten schismatischen Bischöfe kennen, zeichnen durchaus kein fades, unpersönliches oder gar negatives Bild von der Amtsführung der Betreffenden – im Gegenteil: insbesondere Gregor II. von Verrua und der deutsche Electus Siegfried haben eindrucksvoll ihren Willen unter Beweis gestellt, das religiös-liturgische Leben am Bischofsort, die Reform des Klerus und der Klöster voranzubringen[39]. Beide sind treffliche Beispiele dafür, daß Bischöfe selbstverständlich kaisertreu und Anhänger der sogenannten Gegenpäpste, aber durchaus aufgeschlossen für Neuerungen sein konnten[40].

[38] *Die Urkunden Friedrichs I. 1152-1159*, Nr. 31, Würzburg, 17. Oktober 1152; Nr. 33, Würzburg, 18. Oktober 1152; zu Anselm von Mortario vgl. F. SAVIO, *Antichi Vescovi*, I, 476; G. SCHWARTZ, *Besetzung*, S. 141; L. MINGHETTI RONDONI, *Vescovo Anselmo*, S. 59-69.

[39] Zur Amtszeit Gregors von Verrua (1095-1111) vgl. oben, Anm. 32, sowie L. MINGHETTI RONDONI, *Riforma gregoriana*, S. 46 f., mit Verweis auf eine erst 1983 von Aldo A. Settia entdeckte Urkunde von 1095. Vermutlich 1095 von Urban II. exkommuniziert (P. KEHR, *Italia Pontificia*, 12 Bde., Berlin 1906-, hier Bd. 6/2, S. 13); zu den Kompetenzen der Electi allgemein R.L. BENSON, *The Bishop-Elect. A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton NJ 1968.

[40] Etwas irritiert über derartige Beobachtungen zeigt sich L. MINGHETTI RONDONI, *Riforma gregoriana*, S. 46 f.; vgl. zum Reformeifer der antigregrorianischen Bischöfe auch das Beispiel des Bischofs Dionysius von Piacenza (1048/49-1082/85), erläutert von W. GOEZ, *Gestalten des Hochmittelalters. Personengeschichtliche Essays im allgemeinhistorischen Kontext*, Darmstadt 1983[2] um 12 Biographien erweitert unter dem Titel: *Lebensbilder aus dem Mittelalter: die Zeit der Ottonen, Salier und Staufer*, Darmstadt 1998, S. 187-201.

Insbesondere Siegfried von Speyer hat hier Zeichen gesetzt, indem er sich um das Wohlergehen der Klöster in der Umgebung kümmerte, aber auch den Ausbau der Porticus von S. Eusebius und damit die Ausweitung der Prozessionsliturgie der Kanoniker anregte oder ermöglichte. In der betreffenden Urkunde vom 23. Dezember 1113 überließ er dem Bischof Thesaurar Antonius Rechte über gewisse Güter in Masserano mit der Auflage, «ut suprascriptus Antonius tesaurarius et eius successores cooperiant tres partes porticus ante eclesiam sancti Eusebii». Mit eigener Hand und mit korrektem Titel hat Siegfried die Verfügung bestätigt («Ego Sigefridus Vercellensis electus confirmo»), während er im Urkundentext als «episopus» bezeichnet wird (vgl. Abb. 5)[41]. Und im Hinblick auf seine Person ist auch das Martyrolog-Nekrolog nicht so stumm wie oben suggeriert. Siegfried *Teutonicus*, der als früherer Domherr in Speyer im dortigen Nekrolog zum 11. Juni eingetragen wurde[42], ist zwar an diesem Tag selbst nicht zu finden, doch sein Name fällt in einem anderen Zusammenhang: «Migraverunt de h(oc) seculo pater et mater patruus quoque Sigifredi Vercellensis episcopi, pro animabus quorum ipse dedit ebdomadariis X modios segetis et totidem de panico»[43]. Der deutsche Electus hat also mit seiner Stiftung von je 10 Scheffel (Getreide-)Saat und Hirse dafür gesorgt, daß (auch) in Vercelli seines Vaters, seiner Mutter und seines Onkels gedacht wurde. Der Eintrag ist sogar fast wörtlich in das jüngere Nekrolog des Codex XXXIII übernommen worden. Doch in der Publikation dieses Totenbuches am Anfang des 20. Jahrhunderts ist diese Notiz schlichtweg wegen eines drucktechnischen Versehens fortgefallen und daher selbst der rührigen

[41] D. ARNOLDI - G.C. FACCIO - F. GABOTTO - G. ROCCHI (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, S. 83 f., Nr. 69 (23. Dezember 1113); dazu G. FERRARIS, *Vita comune*, S. 374; DERS., *Chiese «stazionali»*, S. 62, S. 109 Anm. 16; L. MINGHETTI RONDONI, *Riforma gregoriana*, S. 48. Zum Eingreifen in Caresana am 4. September 1113, seinem Ausbau der Porticus des Doms, seiner Schenkung an S. Pietro in Lenta, vgl. G. FERRARIS, *La pieve di S. Stefano di Lenta nel contesto delle pievi Eusebiane*, in *Arte e storia di Lenta*, Vercelli 1986, S. 9 f., S. 161. Anm. 363; H. GRONEUER, *Caresana*; L. MINGHETTI RONDONI, *Riforma gregoriana*, S. 47-49. Siegfried wird im übrigen durchweg Sigifredus Teutonicus genannt: D. ARNOLDI - G.C. FACCIO - F. GABOTTO - G. ROCCHI (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 2, S. 153, Nr. 344; H. GRONEUER, *Caresana*, S. 45, 94; an der Seite Heinrichs V. (Diplom vom 23. Mai 1111 für Turin). Privileg vom 4. November 1113 für die Einwohner von Caresana – dazu auch G. FERRARIS, *S. Stefano in Lenta*, S. 9 f.

[42] H. GRAFEN, *Forschungen zur älteren Speyerer Totenbuchüberlieferung mit einer Textwiedergabe der Necrologanlage von 1273* (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 74), Mainz 1996, S. 89 und 319 (zum 11. Juni): «Sifridus Vicellensis episcopus obiit.»; vgl. L. MINGHETTI RONDONI, *Riforma gregoriana*, S. 47 f.

[43] VBC, Cod. LXII, fol. 207v-208v (28. September).

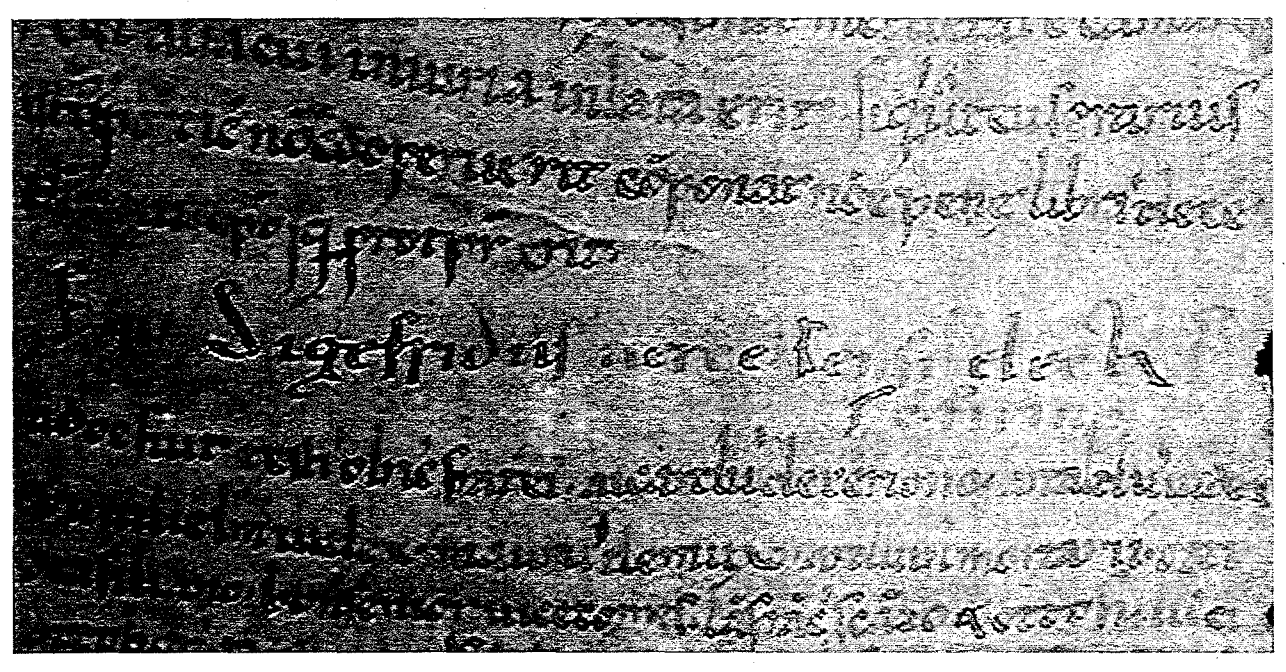


Abb. 5: Urkunde (und Unterschrift) des Electus Siegfried von Vercelli, 1113, Dezember 23

Lokalforschung nicht aufgefallen[44]. Die Gründe, warum die Bischöfe bzw. die *electi* selbst seit den 90er Jahren nicht mehr oder nicht mehr regelmäßig am Rand des Martyrologs verzeichnet worden sind, bleiben undurchsichtig.

### 3. *Anlage und Entwicklung der Memorialeinträge und die Frühgeschichte der Kanoniker in Vercelli (10.-12. Jahrhundert)*

Grundsätzlich zeigen diese Beobachtungen erneut, wie problematisch es ist, die Gedenknotizen vorschnell unter kirchenpolitischen Gesichtspunkten zu interpretieren. Die erste Voraussetzung für den Eintrag in das Totenbuch waren die Mitgliedschaft im Kapitel oder die Legate und Stiftungen der Wohltäter. Die wachsende Zahl, die sprachliche Form und der Inhalt der Einträge lenken den Blick daher auch nicht in erster Linie auf die große Politik, sondern auf die wirtschaftlichen Grundlagen sowie die äußere und innere Entwicklung sowie auf das Selbstverständnis der Kanonikergemeinschaft.

Das beginnt bereits bei der Frage nach den Ursprüngen des Kapitels[45]: In Vercelli gab es seit dem frühen Mittelalter nebeneinander zwei Hauptkirchen: die ältere Basilika S. Maria Maggiore im Stadtzentrum, die bereits auf die Zeiten Kaiser Konstantins zurückgehen soll, und die Kirche des Hl. Eusebius außerhalb der Stadtmauern, die auf einem Vorgängerbau über dem Grab des ersten Bischofs dieses ersten Bistums im Piemont errichtet wurde. Eusebius von Vercelli (um 283-371) gilt auch als der erste Bischof im Abendland, der die vita communis für seinen Klerus ein-

[44] VBC, Cod. XXXIII, fol. 132r (zum 1. Oktober), [patruus fehlt]; vgl. die Lücke – auf Nr. 750 folgt statt der fraglichen Notiz (eigentlich Nr. 751) gleich Nr. 752 in der Edition von Colombo/Pasté (siehe Anm. 2), in «BSBS», 7, 1902, S. 366. Der Eintrag ist also ein Musterbeispiel dafür, welche Informationen unbeachtet bleiben und welchen Fehlinterpretationen man aufsitzen kann, wenn man nur die «Edition» von Colombo-Pasté zu Rate zieht; Fehlanzeige zum Beispiel auch bei L. MINGHETTI RONDONI, *Riforma gregoriana*, S. 47-49, wo sämtlich Hinweise auf Siegfried, aber eben nicht dieser Nekrologeintrag berücksichtigt sind.

[45] Zur Geschichte des Domkapitels von Vercelli immer noch maßgebend der Beitrag von G. FERRARIS, *Vita comune*, S. 365-394; auf diese Beobachtungen und diese (zum Teil fragwürdigen) Thesen und Hypothesen stützen sich weitgehend die späteren Beiträge wie z.B. H. GRONEUER, *Caresana*, S. 13 f. oder von L. MINGHETTI RONDONI, *Il rinnovamento spirituale e nuove espressioni di vita monastica e canonicale nella diocesi eusibiana: Il vescovo Gisulfo (1131-1151)*, in «Bollettino storico Vercellese», 48, 1997, S. 5-20; vgl. jetzt auch F. PANERO, *Una signoria vescovile, passim.*

führte[46]. Ob und wie aber die Vorstellungen vom gemeinsamen Gottesdienst und entsprechenden Lebensformen an den beiden Kirchen in den ersten Jahrhunderten umgesetzt wurden und ob bereits damals beide Klerikergruppen eine rechtliche Einheit bildeten, muß im Dunkeln bleiben. In der Karolingerzeit, wenige Jahrzehnte nach den Aachener Institutiones von 816, soll es auch in Vercelli zu einem Neuanfang gekommen sein.

So verkündet es jedenfalls der entsprechende spätere Vermerk im Martyrolog-Nekrolog zum 25. Februar: «Obiit venerandae memoriae d(omi)nus Norgaudus episcopus huius aecclesiae, qui et canonica(m) ordinavit et ordine(m) huius aecclesie nobiliter instituit» (Cod. LXII, fol. 186r [187r])[47]. Demnach hätte Norgaudus, der 844 an der Kaiserkrönung Ludwigs II. in Rom teilnahm, die «canonica», d.h. die Gemeinschaft der Kleriker an S. Eusebius (und an S. Maria) bzw. konkret das Gemeinschaftshaus oder die Häuser für Kanoniker eingerichtet sowie Liturgie und Leben der Betreffenden neu geregelt[48]. Der sorgfältig geschriebene, fast feierliche Eintrag, der auf eine unbekannte Vorlage zurückgeht, zielt sicher gar nicht so sehr auf das Gedenken an diesen längst verstorbenen Bischof, der als einziger vor der «regulären» Abfolge der Bischöfe ab circa 975 im Nekrologteil erwähnt ist. Vielmehr signalisiert er die feste Absicht einer sich im 11. Jahrhundert neu formierenden Kanonikergemeinschaft, sich ihrer Ursprünge zu vergewissern.

In ähnlicher Weise wird man auch die interessante «historische» Notiz über die verheerende Wirkung des Ungarneinfalls in Italien im Jahr 899 interpretieren müssen, die ebenfalls erst gegen Ende des 11., Anfang des 12. Jahrhunderts nachgetragen worden sein dürfte: «Occisio clericorum istius ecclesiae, que facta est ab Ungaris tempor(e) gloriosi Liutvardi episcopi»

[46] Im Zusatz des Martyrologs zum Fest des Hl. Eusebius (1. August) ist dieser Umstand freilich nicht erwähnt: VBC, Cod. LXII, fol. 201r [202r].

[47] VBC, Cod. LXII, fol. 186r [187r] zum 25. Februar; vgl. abweichend *Necrologi Eusebiani*, Nr. 141: «Obiit venerande memorie dominus Norgaudus huius ecclesie episcopus qui et canonicas ordinavit, et huius ecclesie ordines nobiliter instituit».

[48] Zu diesem Vorgang und zu Bischof Norgaudus (ca. 860-890) vgl. F. SAVIO, *Antichi vescovi*, S. 443f. (zu 844); G. FERRARIS, *Chiese «stazionali»*, S. 113, Anm. 21 (einziger Bischof vor «normalem» Beginn der Nekrologeinträge um 975); sicher aus unbekannter Vorlage hier eingefügt (*ibidem*, S. 64 mit S. 227 Anm. 351); Begründer des Kapitels und des Kanonikerhauses bzw. der Residenzen der Kanoniker (*ibidem*, S. 64). Zu Norgaudus auch G. FERRARIS, *S. Maria di Biandrate*, S. 378, Anm. 103; *Regesta Imperii*, I, Bd. 3, Tl. 1: *Die Karolinger im Regnum Italiae 840-887 888*), bearb. von H. ZIELINSKI, Köln - Wien 1991, S. 11, Nr. 26 (844 Juni, St. Peter in Rom).

(Cod. LXII, fol. 216v [217v])[49]. Auch hier geht es wohlgemerkt nicht um Bischof Liutward von Vercelli (880-899), den Erzkanzler Karls des Dicken[50], sondern um eine kollektive Memoria der Kanonikergemeinschaft, wie sie auch in anderen Gedenkbüchern vorkommt. Vielleicht markiert dieser Eintrag sogar den Beginn eines liturgischen Brauches in Vercelli, des Ungarn-Einfalls am jeweiligen Jahrestag, dem Fest der Hl. Lucia, zu gedenken[51]. Indem man Jahr für Jahr das traurige Schicksal der Vorgänger wachrief, stärkte man zugleich die Traditionsbindung und das Gruppenbewußtsein der Gemeinschaft um 1100.

Die rückwärts gewandten, eher «historischen» Gedenkeinträge überbrückten im doppelten Sinn des Wortes die recht wechselhafte und ziemlich unklare (Vor-)Geschichte der Vercelleser Kanoniker seit dem 10. Jahrhundert. Höchstwahrscheinlich hat es bereits im Verlauf des 10. Jahrhunderts sowohl an S. Maria als auch an S. Eusebius eine Gruppe von Klerikern gegeben, die rechtlich als einziges Kapitel galten. Angesichts der Popularität des Bistumsgründers und des wachsenden Pilgerzulaufs werden die Kleriker an S. Eusebius an Bedeutung und an Zahl die Kollegen von S. Maria in jener Zeit überflügelt haben[52]. Gegen Mitte des 10. Jahrhunderts ist das

[49] VBC, Cod. LXII, fol. 216v [217v] zum 13. Dezember; merkwürdig verändert ist der Eintrag in den Codex XXXIII gelangt; vgl. *Necrologi Eusebiani*, Nr. 909: «Occisio clericorum istius ecclesie, que facta est ab Arrianis tempore gloriosi Lituardi episcopi». Vgl. dazu G. FERRARIS, *Chiese «stazionali»*, S. 3 mit S. 106, Anm. 10, ferner (zum Tod Liutwards); DERS., *Lenta*, S. 148, Anm. 289; zum Ungarn-Einfall allgemein unter anderem A.A. SETTIA, *Gli Ungari in Italia e i mutamenti territoriali tra VIII e X secolo*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (Hrsg.), *Magistra barbaritas. I barbari in Italia*, Mailand 1984, S. 185-218. Zu Bischof Liutward und der umstrittenen Güterübertragung vom 16. März 882 vgl. auch *Regesta Imperii*, I, Bd. 3, Tl. 1, S. 280, Nr. (+)692; zum Gebetsgedächtnis Liutwards im Liber Vitae von S. Salvatore in Brescia (in einem Verzeichnis, das im Zusammenhang mit dem Reichstag von 880 entstanden ist, vgl. U. LUDWIG, *Transalpine Beziehungen der Karolingerzeit im Spiegel der Memorialüberlieferung. Prosopographische und sozialgeschichtliche Studien unter besonderer Berücksichtigung des liber vitae von San Salvatore in Brescia und des Evangeliars von Cividale*, Hannover 1999, S. 151, 167, 173, 197; *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore / S. Giulià in Brescia*, S. 15, 103, 107, 111

[50] Zu Liutward vgl. F. SAVIO, *Antichi vescovi*, S. 445 f.; E. HLAWITSCHKA, *Lotharingien und das Reich an der Schwelle der deutschen Geschichte*, Stuttgart 1968, S. 36-39.

[51] Vgl. G. FERRARIS, *Chiese stazionali*, S. 3 mit S. 106, Anm. 10, mit dem Hinweis auf die Gebete «pro invasione gentium», VBC, Cod. CLXXVIII, fol. 9r-v.

[52] Die Situation im 10. Jahrhundert, die hier nach den Mutmaßungen von G. FERRARIS, *Vita comune*, S. 381 f. (und in anderen Beiträgen desselben Verfassers) wiedergegeben wurde, bedarf weiterer Untersuchungen. Zu berücksichtigen sind vor allem die Forschungen von P. PIVA, *La cattedrale doppia. Una tipologia architettonica e liturgica del Medioevo*, Bologna 1990; DERS., *Dalla cattedrale 'doppia' allo 'spazio' liturgico canonicale. Linee di un percorso*,

Kapitel auch urkundlich zu fassen, erstmals in einer Urkunde der Könige Hugo und Lothar Ende 943, deren Schenkung bestimmt ist «claustrae [!] et canonice dei genitricis Marie et sancti Eusebii sita Vercellis necnon canonicis et fratribus»[53]. Bischof Atto kam wenig später seinen Kanonikern S. Mariae und S. Eusebii, die inzwischen zu einem Kollegium von 30 Mitgliedern angewachsen waren, zu Hilfe, indem er ihnen einen Hof überließ mit der Auflage, die Erträge nicht etwa unter sich aufzuteilen, sondern gemeinsam davon ein Gedächtnismahl an dem festgesetzten Ort ihrer «canonica» zu bereiten[54].

Auf andere Weise werden die Kanoniker in einem interessanten Bericht über eine Synode Bischof Ingos in der Eusebiusbasilika vom 5. November 964 faßbar. Der Bischof, der wie gesagt auch die relativ lückenlose Reihe der Vercelleser Bischöfe im Martyrolog-Nekrolog anführt, unterwies auf dieser Versammlung die Kleriker seiner Diözese «de fidei et caritatis observatione», «ut canonica toto orbe tenet institutio». Ferner traf er Verfügungen darüber, wie die cardinales ecclesiae einiger umliegender Orte gemäß dem alten Brauch, der nach dem Ungarneinfall außer Übung gekommen sei («pessima Ungrorum incursione vastatus»), bei der Spendung der Taufe in Vercelli mithelfen sollten[55]. Erstmals begegnen hier die sogenannten «cardinales ecclesiae». So wurden auch anderswo in Oberitalien diejenigen Kleriker bzw. Presbyter an Bischofskirchen («cardo diocesis») genannt, die in enger Beziehung zum Bischof standen[56]. Entsprechend wurden zahlreiche

in G. De Sandre Gasparini - G. Grado Merlo - A. Rigon (Hrsg.), *Canonici delle cattedrali nel medioevo* (Quaderni di storia religiosa), Verona 2003, S. 69-93.

[53] D. Arnoldi - G.C. Faccio - F. Gabotto - G. Rocchi (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 3, Nr. 7 (13. November 943); vgl. auch *ibidem*, S. 4 f., Nr. 8 = Güterschenkung des Erfenarius aus Casale an «in easdem ecclesias et sancte dei genitricis Marie in subsidium canonicorum fratrum» (11. Mai 944); *ibidem*, S. 7 f., Nr. 10 = weitere Schenkung der Könige Hugo und Lothar «canonicis Vercellensis ecclesiae bzw. «canonicis Sancti Eusebii» (13. August 945).

[54] D. Arnoldi - G.C. Faccio - F. Gabotto - G. Rocchi (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 6, Nr. 9 (945): «... ita tamen, ut fruges iamdicte curticellae non per singulos dividant, sed de ipsis communiter annue sibi refectionem in statuto loco eorum canonicae preparent».

[55] VBC, Cod. CI, fol. 105v, ed. (nicht nach der Handschrift, sondern nach Buronzo) D. Arnoldi - G.C. Faccio - F. Gabotto - G. Rocchi (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, S. 352 f., Nr. 13ter (mit Nennung der betreffenden Orte); vgl. G. Ferraris, *Lenta*, S. 99, Anm. 1.

[56] S. Kuttner, *Cardinalis. The History of a Canonical Concept*, in «Traditio», 3, 1945, S. 129-214, besonders S. 157 f.; C.G. Fürst, *Cardinalis. Prolegomena zu einer Rechtsgeschichte des römischen Kardinalskollegiums*, München 1967, S. 87-98; P. Landau, *Officium und Libertas*

der im Nekrolog verzeichneten Kanoniker nicht nur mit ihrem Weihegrad, sondern mit dem Titel «cardinalis» bezeichnet. Ersatzweise werden einige Kanoniker in derselben Stellung und mit denselben Sonderfunktionen im Nekrologteil auch «unus de duodecim» genannt[57].

Schon in den Urkunden des 10. Jahrhunderts änderte sich allmählich die Reihenfolge bei der Nennung der Hauptkirchen; von den oben genannten 30 gehörten 22 (später 24) dem Kapitel des Hl. Eusebius an, das von einem archipresbiter geleitet wurde, und die übrigen acht unterstanden in S. Maria einem «maior»[58]. Um das Jahr 1000 begegnen auch erstmals Vögte (*advocati*) der «canonica»[59]. Entsprechend werden die beiden Kanonikergruppen von S. Eusebius und S. Maria auch im Martyrolog-Nekrolog in einem Atemzug genannt, das heißt rechtlich als ein Gesamtkapitel betrachtet.

Die innere Organisation des Kapitels beziehungsweise der beiden Kanonikergemeinschaften in Vercelli wird im Martyrolog-Nekrolog des Codex LXII allenfalls an den Weihegraden, den genannten Ämtern und Funktionsträgern sichtbar: *archipresbiteri* oder *archidiaconi* werden dem Eusebiuskolleg vorgestanden haben, während von einem Propst noch nicht die Rede ist[60]. Verantwortlich für Sonderaufgaben waren Thesaurarii (oder *cimiliarchi*), die nicht nur Kirchengerät und Meßgewänder, sondern auch die Handschriften zu verwahren hatten, der *sacrista* und die *septimanarii* und die *decumani* (Sänger). Häufig werden als Adressaten der Legate auch die *ebdomadarii* genannt, die wochenweise für Chorgebet und gemeinsame Messen und damit auch für die Zusatzleistungen der Kanoniker für die verstorbenen Wohltäter zuständig waren. Ausgesprochen beliebt muß im

*christiana* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse. Sitzungsberichte 1991, 3), München 1991, S. 15, 30 f.

[57] Im 12. Jahrhundert scheint diese Bezeichnung bereits obsolet geworden zu sein; denn im Cod. XXXIII der Biblioteca Capitolare, in Vercelli (und vielleicht schon in der verlorenen Zwischenstufe) sind diese Zusatzbezeichnungen beim Übertrag der Namen jedenfalls bereits fortgelassen worden.

[58] G. Ferraris, *Vita comune*, S. 381.

[59] D. Arnoldi - G.C. Faccio - F. Gabotto - G. Rocchi (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 28, Nr. 19 (4. September 996); vgl. G. Ferraris, *Sacramentario trentino*, S. 368.

[60] Die innere Verfassung des Domkapitels kann in diesem Rahmen nicht näher behandelt werden; zu den Bezeichnungen und Kompetenzen der einzelnen *officia* und dem Amtsverständnis ist im Anschluß an den Ämtertraktat: VBC, Cod. XV, *Collectio Anselmo dedicata* – abgesehen von den verstreuten Bemerkungen von Giuseppe Ferraris – grundsätzlich zu vergleichen: P. Landau, *Officium*, besonders S. 13-16, 46 f., 50-54.

Vercelli des 11. Jahrhunderts eine (vierzigtägige?) Fastenzeit im Juni um Pfingsten herum gewesen sein, da viele Legate ausdrücklich der *quadrantene* oder *quadragesime* S. Johannis (oder ähnlich) zugewiesen wurden. Mit diesem Ausdruck wird also zugleich das Kollegium der Distributoren bezeichnet, das im Rahmen dieser Fastenzeit die damit verbundenen Armenspenden und -speisungen zu organisieren hatte[61]. Neben den Anniversarien und dem *prandium* für die Kanoniker hat man anscheinend auch das einfache Fürbittgebet ernst genommen, wie sich aus einem recht persönlich gehaltenen Eintrag des Priesters Lanfrancus zu ergeben scheint: «Dominus Lanfrancus huius aecclesiae sacerdos cardinalis migravit ad Christum, qui multum oravit pro omnibus defunctis; nos autem diligenter oremus pro eo» (Cod. LXII, fol. 209r zum 7. Oktober).

Wie auch immer die beiden Kanonikergruppen organisiert und miteinander verflochten waren, jedenfalls kamen die Appelle an das Gemeinschaftsbewußtsein, wie sie in den zitierten «historischen» Gedenkeinträgen zu fassen sind, nicht von ungefähr. Im 11. Jahrhundert und 12. Jahrhundert bestimmten im wesentlichen drei Probleme die Geschichte des Eusebiuskapitels: Erstens die Besitzstreitigkeiten mit den Bischöfen von Vercelli und mit den Vasallen, die auf unterschiedliche Weise in den Besitz von Kapitelsgut gelangt waren. Dabei ging es besonders um Ort und Kastell Caresana im Süden von Vercelli, etwas südlich der heutigen Cascina S. Pietro di Palestro. Der Ort war bis in die Neuzeit hinein der bedeutendste Besitz des Domkapitels überhaupt.

[61] Während F. SAVIO, *Antichi Vescovi*, I, S. 473, Nr. 1, sowie R. PASTÉ, *Rito Eusebiano*, in «Archivio della Società Vercellese di storia e d'arte», 2, 1910, 3, S. 229 diese Quarantena für eine vorbereitende Fastenzeit des Festes [des hl. Eusebius?] oder für eine «Quadragesima des S. Eusebius» halten, sprechen laut G. FERRARIS, *Vita comune*, S. 373, Anm. 24 die Bezeichnungen im Nekrolog des Cod. LXII («quarantena S. Johannis» oder «quadragesima S. Johannis») dagegen. Vor allem die Schenkung der Immiglia, Frau des Gisulfus di Bulgaro und Mutter des künftigen Bischofs-Intrusus Ardizzo (1118-1121), sonst Johannes genannt, datiert auf den 18. Dezember 1095, zugunsten der «quadrantine ecclesiae sancti Eusebii vercellensis quae est post Pentecostes», ed. D. ARNOLDI - G.C. FACCIO - F. GABOTTO - G. ROCCHI (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 69; erwähnt von F. SAVIO, *Antichi vescovi* I, S. 473, Nr. 1, ist im Nekrolog des Cod. LXII zum 21. Dezember (fol. 217r) registriert als übergeben für die «quaresima di S. Giovanni». Anderswo wird sie auch «quarantina Pentecostes», D. ARNOLDI - G.C. FACCIO - F. GABOTTO - G. ROCCHI (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 72; zu 1097, und «quadrantina junii» (oder ist «ieiunii» zu lesen?), *ibidem*, Bd. 1, S. 76; zu 1100, genannt (alles nach G. FERRARIS, *Vita comune*, S. 373); unter den diesbezüglichen urkundlichen Erwähnungen vgl. besonders D. ARNOLDI - G.C. FACCIO - F. GABOTTO - G. ROCCHI (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 69 (1095), 72 (1097), 76 f. (1100); vgl. auch M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, II, Milano 1946, p. 297.

Zweitens waren die Bischöfe bestrebt, die Kanoniker wieder auf die vita comunis zu verpflichten, und drittens kam es zu Rivalitäten zwischen den beiden Kanonikergruppen von S. Eusebius und S. Maria, die im Laufe des 12. Jahrhunderts schließlich mit der Aufteilung der Güter (im Verhältnis 3:1) endeten.

Wie diese Probleme miteinander verzahnt waren, zeigt recht gut eine Urkunde Bischof Arderichs vom 19. Oktober 1040, ein bemerkenswertes Zeugnis der allgemeinen Kirchenreform überhaupt. Geleitet vom Wunsch, die Kanoniker der Kirche des Hl. Eusebius wieder zu einem gemeinschaftlichen Leben gemäß der lange vernachlässigten und in Vergessenheit geratenen kanonischen Norm zurückzuführen, erklärte sich der Bischof bereit, den angeblich ihm selbst rechtmäßig zustehenden Hof in Caresana zu überlassen, sofern sie künftig unter der Leitung eines Propstes «regulariter ut canonicos» zusammenlebten[62]. Deutlich wird hier nicht nur der Reformeifer Arderichs, sondern auch die Tatsache, daß inzwischen der Bischof selbst über das «Kernstück» des Kapitelsgutes, den Hof in Caresana verfügte. Arderich konnte sich dabei auf kaiserliche Diplome stützen, die sich bereits sein Vorgänger Leo hatte ausstellen lassen.

Die Ankündigung des Bischofs fällt im übrigen ungefähr in die Zeit, als das Martyrolog angelegt und die ersten Randeinträge vorgenommen wurden. Sollte sie also vielleicht gar den Anstoß zur Anlage des Martyrolog-Nekrologs und zum gemeinsamen Gedächtnis der Toten gegeben haben? Der Streit zwischen Bischof und Domkapitel um Caresana schlug sich im übrigen auch im Nekrolog nieder. Als Beleg und Ausgangspunkt dient erneut der Eintrag eines Bischofs, und zwar eines Namens, den ich bislang ausgespart habe: der des Bischofs Petrus von Vercelli (Cod. LXII, fol. 187v [188v]; vgl. Abb. 6a)[63].

62 D. Arnoldi - G.C. Faccio - F. Gabotto - G. Rocchi (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 58 f., Nr. 48 (19. Oktober 1040): «... clerum sanctae eusebianae ecclesiae ad canonicae institutionis normam longa iam oblivionis nebula offuscatam zelo divinae religionis reformare satageret ... ut comunem prout regula canonicorum sancit vitam ducerent»; vgl. H. Groneuer, *Caresana*, S. 13. Bischof Arderich von Vercelli hatte sich 1027 von Konrad II. (auf der Grundlage des Diploms Ottos III. von 999) auch Caresana bestätigen lassen; *Die Urkunden den Konrads II (Konradi II. Diplomata)*, hrsg. von H. Bresslau (MGH, *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser*, 4), Hannover 1909, Nr. 84, Rom, 7. April 1027, Nr. 147 ohne Datum, wohl zu spät unter 1030 eingereiht und die Bestätigung Heinrichs III.: sowie *Die Urkunden Heinrichs III. (Heinrici III. Diplomata)*, hrsg. von H. Bresslau - P. Kehr (MGH, *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser*, 5), Hannover 1926-1931, Nr. 328.

63 VBC, Cod. LXII, fol. 187v [188v]; vgl. *Necrologi Eusebiani*, Nr. 184, irrtümlich zum 17. März.

Abb. 6a: Vercelli, Biblioteca Capitolare, Cod. LXII, fol. 187v [188v]: Bischof Petrus von Vercelli

Beim Blick auf die betreffende Seite fallen vor allem zwei Dinge ins Auge: zum einen der aufwendige Rahmen am linken Seitenrand, der ursprünglich sicher den inzwischen völlig ausradierten Namen eines prominenten Verstorbenen umgab. Wer war dieser große Unbekannte? Zweitens sind in größerer Schrift, die etwas ungelenk die Zierformen der Urkundentexte nachahmt, Tod und Vermächtnis des Bischofs Petrus hervorgehoben. Petrus mußte 997 nach seiner Rückkehr von einem längeren Aufenthalt in Ägypten mitansehen, wie die Leute Arduins von Ivrea die Eusebiusbasilika in Schutt und Asche legten, und bei diesem Anschlag oder kurz danach hat der Bischof selbst den Tod gefunden. Die Forschung streitet sich über das genaue Todesdatum, das entweder auf den 17. März oder auf den 13. Februar, an dem traditionell das Fest des Bischofs in Vercelli gefeiert wurde, fallen könnte. Das Todesdatum und auch die übrigen Rätsel, die diese Seite aufgibt, lassen sich weitgehend klären, wenn man nur genau hinschaut.

Des Rätsels Lösung dürfte folgendermaßen aussehen: Der Name des Bischofs Petrus ist wenigstens zweimal, vermutlich sogar dreimal eingetragen worden, und zwar nicht zum 17. März, sondern zum 18. März (XV kal. apr.): zunächst von der «anlegenden Hand» am inneren rechten Rand direkt nach dem Martyrologeintrag: obiit Petrus episcopus (Abb. 6b); wohl erst danach wurde der Kreuz-Verweis eingefügt, der sich auf das kaum erkennbare Kreuz direkt hinter dem Datum XV kal. apr., aber auch auf den ausradierten Rahmeneintrag am linken Rand beziehen könnte. Diese letzte Möglichkeit vorausgesetzt, wäre also der Tod des Bischofs in einem zweiten Zugriff am linken Rand in ausführlicherer Form gewürdigt und mit einem auffälligen Rahmen eingefaßt worden. Der Wortlaut dieses Eintrags mißfiel den Kanonikern später – sei es, daß er möglicherweise (nur) auf die «Märtyrer-Rolle» des von Arduins Leuten ermordeten Bischofs anspielte, sei es, daß er zu Mißverständnissen über den rechtmäßigen Besitz von Caresana Anlaß gab. Daher oder aus anderen Gründen wurde der Eintrag im Rahmen ausradiert und wenige Zeilen darüber erneut in einer Art Urkundenschrift eingetragen: «Obiit Petrus venerabilis huius ecclesiae episcopus, cuius interventu Caresiana a regibus data est canonicis»[64].

Die besondere Wertschätzung gerade dieses Bischofs kommt nicht von ungefähr: Es ist zumindest gemäß dem Wortlaut der Nekrolognotiz nicht so sehr das traurige Schicksal, das ihm beschieden war, das ihn fast zu einer

64 Das Verweiszeichen bezieht sich entweder auf das Kreuz innerhalb des Rahmens oder auf das erwähnte, kaum noch sichtbare Kreuz direkt hinter dem römischen Tagesdatum – jedenfalls nicht auf XVI kal. apr. Das dort angebrachte Kreuzsymbol in der Datierung verweist höchstwahrscheinlich auf den Vercellinus-Eintrag.

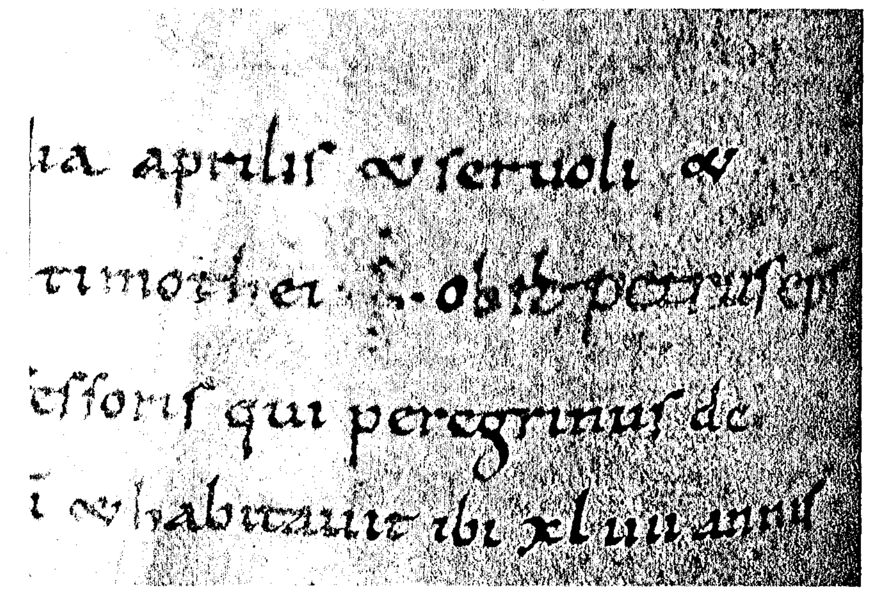


Abb. 6b: Vercelli, Biblioteca Capitolare, Cod. LXII, fol. 187v [188v]: Bischof Petrus von Vercelli

Art Märtyrer machte und das seinen Nachfolger Leo zu einem Nachruf auf den Amtsvorgänger anregte[65]. Vielmehr ist aus der späteren Sicht der Kanoniker der Erwerb von Caresana sein eigentliches Verdienst. Die Wendung «cuius interventu a regibus data est» verweist ganz konkret auf die Schenkungen Caresanas seitens der Kaserin Adelheid und auf spätere Besitzbestätigungen[66]. Vermutlich hat die erneute Konsultation der diesbezüglichen Privilegien zum Eintrag in diesem Wortlaut geführt.

Vor demselben Hintergrund ist wohl auch der Vermerk des Markgrafen Hugo von Toskana zu verstehen, der ebenfalls erst als Nachtrag in das Vercelleser Martyrolog Eingang gefunden hat: Obiit domnus Ugo marchio, qui dedit pro animae suae remedio Carisianam canonicis sancti Eusebii

[65] Der Nachruf Leos auf Petrus in *Die Ottonenzeit*, Tl. 1/2, hrsg. von K. STRECKER (MGH, *Poetae Latini Medii Aevi*, 5), hier Tl. 2, S. 477, Nr. 1.

[66] November 995; vgl. Placitum vom 18. April 996; vgl. J.F. BÖHMER, *Regesta Imperii*, II, Bd. 3: *Otto III.*, neubearbeitet von M. UHLIRZ, Graz - Köln 1956, Nr. 1156a mit der Gerichtsurkunde Nr. 1167d; Druck: D. ARNOLDI - G.C. FACCIO - F. GABOTTO - G. ROCCHI (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 20-24, Nr. 180; vgl. auch F. PANERO, *Una signoria vescovile*, besonders S. 50 ff.

cum omni integritate (Cod. LXII, fol. 212v [213v]; Abb. 7). Denn der wichtigste unter den weltlichen Helfern der Ottonen in Italien hat seinen Anteil an Caresana 996 der Kirche von Vercelli übertragen[67]. Sowohl dem Gedenken an Bischof Petrus wie dem an den mächtigen Markgrafen von Tuszien ist noch etwas gemeinsam: sie nennen als Empfänger nicht einfach die Kirche des hl. Eusebius, sondern ausdrücklich die «canonici» selbst. Diese Zuschreibung war sicher bewußt gesetzt und wird wiederum vor dem Hintergrund der Besitzstreitigkeiten zwischen dem Domkapitel und den Bischöfen verständlich[68]. Der aktuelle Stand dieser Auseinandersetzungen ist freilich aus den zitierten Hinweisen nicht zu erkennen. Wenn die Kanoniker auch mit diesbezüglichen Wendungen im Nekrolog den Hof für sich reklamierten, dann muß offenbleiben, ob sie dies taten, weil sie ihren wertvollsten Besitz verteidigen oder zurückgewinnen wollten.

Das Verhältnis zwischen Bischöfen und Kapitel blieb jedenfalls gespannt. Die Auseinandersetzungen um Grundbesitz und Abgaben hielten auch in der Folgezeit an, und Caresana scheint wieder verlorengegangen zu sein. Besonders die «Intrusi» (1094-1121) und die nachfolgenden rechtmäßigen Bischöfe haben Caresana, Zehnten und Oblationen weiterhin oder erneut für sich beansprucht und Landbesitz an Vasallen ausgegeben[69]. Bischof Anselm (1121-1130) lenkte schließlich ein und wurde im jüngeren Nekrolog nicht zuletzt deswegen gelobt, weil er Besitz in Uliaco, den er unrechtmäßig vorenthalten habe, den Kanonikern wieder zurückerstattet habe[70]. Doch auf Caresana verzichtete erst Bischof Gisulf (1131-1151) zugunsten

[67] *Ibidem*, S. 25-28, Nr. 18 f. vom 4. September 996; zu Hugo von Tuszien vgl. A. Falce, *Il marchese Ugo di Tuscia* (Pubbl. del R. Ist. di studi sup. in Firenze. Sez. di Filologia e Filosofia, NS II), Firenze 1921; A. Puglia, *Vecchi e nuovi interrogativi sul marchese Ugo di Tuscia (970-1001)*, demnächst in *Atti del Convegno «I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (saec. X-XII)»*, Badia a Settimo 22.-23. Mai 1999 [im Druck, benutzt in der Internet-Version].

[68] Vielleicht ist auch Bischof Raginfred von Bergamo, der einzige «fremde» Bischof im Nekrolog, nicht in erster Linie als früherer Kanoniker in Vercelli, sondern wegen seiner erfolgreichen Intervention bei der umfassenden Besitzbestätigung Ottos III., darunter auch von Caresana (*Die Urkunden Otto des III.*, Nr. 264 vom 31. Dezember 997), in das Totengedächtnis aufgenommen worden: VBC, Cod. LXII, fol. 217v [218v] zum 28. Dezember.

[69] Vgl. besonders die Urkunde Bischof Siegfrieds vom 4. September 1113, in der er die Einwohner von Caresana mit Gazzo investiert: D. Arnoldi - G.C. Faccio - F. Gabotto - G. Rocchi (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 82 f., Nr. 68.

[70] *Necrologi Eusebiani*, Nr. 910: «pro animae suae remedio multos clericos summa pietate ordinavit, ac multa ornamenta huic Ecclesiae reliquit, atque quidquid iniuste possidere videbatur in Uliaco, canonicis S. Eusebii, quorum ius erat, totaliter restituit».

Abb. 7: Vercelli, Biblioteca Capitolare, Cod. LXII, fol. 212v [213v]: Markgraf Hugo von Tuszien

der Kanoniker[71]. Im jüngeren Nekrolog des Vercelleser Domkapitels wird diesem Bischof nicht zuletzt auch die Rückgabe einiger Güter in Montonorio hoch angerechnet, «quod predecessores sui canonicis beati Eusebii iniuste abstulerant eisdem in integrum restituit»[72].

Es ist kein Zufall, daß sich auch das Bemühen um die Wiedereinführung der *vita communis* ähnlich lange hinzog und ebenfalls erst unter den beiden eben erwähnten Bischöfen zum Erfolg führte. Ob und wie die *vita communis* im 11. Jahrhundert verwirklicht wurde, bleibt im Dunkeln. Noch zu Beginn des 12. Jahrhunderts haben sich Bischöfe um die Rückkehr der Kanoniker zur *vita communis* bemüht. Bischof Anselm förderte anscheinend als erster wieder das gemeinsame Leben des Regularklerus in seiner Diözese[73]. In Vercelli selbst hat wiederum erst Bischof Gisulf (1131-1151) dieses Ziel vorübergehend erreicht: Wenigstens den Kanonikern von S. Maria Maggiore, die sich der *vita communis* befleißigen und sich dem Dienst an den Armen widmen («comuniter in Christo canonice vivitis et hospitalitatem Christi pauperibus hylari vultu prestatis»), gestand er 1142 Zehnten von Altsiedel- und von Neuland, den vierten Teil des *districtus* von Caresana sowie die über 5 *solidi* hinausgehenden Oblationen zu, die sie nach altem Brauch mit den Kanonikern von S. Eusebius gemeinsam hätten[74]. Wenige Jahre

[71] «Dominus Ghisulfus fecit finem et refutacionem canonicis predicte canonice a parte ipsius canonice de suprascripta curte Carexane et de hominibus ipsius curtis et de vasallis ... Et dico quod vidi suprascriptum dominum Uguezonem (episcopum) facere consimilem finem et refutacionem ...», Zeugenaussage des Magisters Petrus vom 10. Dezember 1184 (D. Arnoldi - G.C. Faccio - F. Gabotto - G. Rocchi [Hrsg.], *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 2, S. 153, Nr. 344).

[72] *Necrologi Eusebiani*, Nr. 394; vgl. G. Ferraris, *«Gualdi» e «gazzi» con insediamenti di «esercitali» nel Novarese, nel Vercellese e nella Biandrina particolarmente, in relazione a chiese dedicate a San Giorgio o a San Martino in età langobardo o posteriore»* (Società Storica Novarese), Novara 1988, S. 97, Anm. 48.

[73] So sprach er 1124 den Kanonikern von S. Stefano in Biella auf deren Versprechen hin, ein Leben nach der Regel zu führen, die Hälfte des Zehnten eines Weinbergs zu, *Historiae Patriae Monumenta, Chartarum II*, Torino 1836-1854, Sp. 209; vgl. L. Minghetti Rondoni, *Vescovo Anselmo*, S. 60; vgl. auch G. Ferraris, *Vita comune*, S. 377.

[74] D. Arnoldi - G.C. Faccio - F. Gabotto - G. Rocchi (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 79 f., Nr. 65 von 1142 November 18 (Edition mit falscher Jahresangabe 1102): «Oblationes quoque omnes, quas communes habetis cum sancti Eusebii canonicis secundum antiquam consuetudienem utriusque ecclesiae, viedelicet a quonque solidis supra»; Gisulf nennt sich in dieser Urkunde nicht Bischof, sondern umschreibt seine Stellung als «cui totius Vercellensis ecclesiae administrationis a deo cura est commissa» und unterschreibt: «Ego Gisulfus vercellensis ecclesiae minister licet indignus»! Vgl. auch den Schutzbrief Innozenz II. vom 25. April 1142 an den Archipresbiter Abraham und an Kapitel «maioris Vercellensis ecclesie»: *ibidem*, S. 141-143, Nr. 119; ferner undatiere Bulle

später, 1144 bequemten sich dann auch die Mitbrüder von S. Eusebius zum regelkonformen Zusammenleben[75]. Vermutlich vor dem Hintergrund der Reformbewegung, die vom nahegelegenen Zisterzienserkloster Lucedio ausging, fielen die entsprechenden Initiativen Gisulfs auch an anderen Orten seiner Diözese wie etwa in Gattinara auf fruchtbaren Boden[76].

Erster Propst der nun «gemeinsam lebenden Brüder» wurde der tatkräftige Heinrich von Verrua, dem das jüngere Nekrolog ein glänzendes Zeugnis seiner Amtsführung ausstellt[77]. Aber auch er und seine Nachfolger konnten nicht verhindern, daß es in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts erneut Streit um Caresana und andere Besitzungen und Rechte gab, da sich die Domherren von S. Eusebius durch die Verfügungen der 40er Jahre gegenüber ihren Genossen von S. Maria benachteiligt fühlten. Erneut wurden Kaiser und Päpste als Schiedsrichter bemüht[78]. In den Jahren 1177 und 1178 kündigten die Kanoniker von S. Eusebius und S. Maria ihre bisherige Gütergemeinschaft auf und rechneten ihre Ansprüche gegeneinander

des gleichen Papstes, in der den canonicis beate Marie Vercellensis der 4. Teil des Distrikts von Caresana bestätigt wird, *ibidem*, S. 139, Nr. 116 (ca. 1140), sowie weitere Papstbriefe und -bullen; dazu G. FERRARIS, *Vita comune*, S. 371 f. In diesen Urkunden tauchen die Kanoniker von S. Maria offenbar erstmals als Mitinhaber von Caresana auf, H. GRONEUER, *Caresana*, S. 15.

[75] Die Rückkehr zur vita communis der Kanoniker von S. Eusebius(!) setzt G. FERRARIS, *Vita comune*, S. 391 «gegen Mitte 1143» an – u.a. mit Blick auf Amtszeit des «ersten Propstes» Heinrich von Verrua – und hält – sicher zu Unrecht – Ausdrücke wie «nostre congregationis» und «nobis legavit» usw. im (jüngeren) Nekrolog für Anzeichen dafür, daß die Kanoniker wieder gemeinsam speisten und in einem Dormitorium schliefen.

[76] D. ARNOLDI - G.C. FACCIO - F. GABOTTO - G. ROCCHI (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 165-168, Nr. 134 (15. Mai 1147). Der Schutz und die Privilegien, die aber für den Fall null und nichtig sein sollen, «si autem quod absit ad secularem vitam reverti non erubuerint, prefata omnia a nobis misericorditer concessa ad episcopi iura revertantur»; vgl. dazu auch L. MINGHETTI RONDONI, *Vescovo Gisulfo*, S. 17.

[77] *Necrologi Eusebiani*, Nr. 803 zum 30. Oktober (im Druck unvollständig; hier nach der Handschrift ergänzt): «III kalend. Novembris MCL migravit de hoc saeculo Henricus de Verruca, fratrum communiter viventium primus ordinatus praepositus, cuius in(dustria) et exercitio temporibus pape Celestini II, singularia beneficia ad communem fratrum utilitatem et Ecclesiae maximam honestatem insimul redacta sunt; cuius etiam labore et industria Portus Sicidae, quo itur ad Bulgarum et aliae quam plurimae possessiones adquisitae sunt, qui et per septem annorum spacium officium praepositurae prudenter administravit». Dessen Nachfolger waren «Vercellinus, huius ecclesiae praepositus secundus» (*Necrologi Eusebiani*, Nr. 226 zum 2. April 1157), und «Dado, huius Ecclesiae tertius praepositus vir valde litteratus, qui quinque annis prepositurам amministravit» (*ibidem*, Nr. 326 zum 8. Mai 1162).

[78] Vgl. zusammenfassend H. GRONEUER, *Caresana*, S. 18, 96.

auf[79]. Noch 1194 forderte der Maior Rufinus von S. Mariae in einer Aufstellung Einkünfte aus Caresana und Legate der Gläubigen[80]. Die Zeit der vita communis dauerte also gerade einmal von ungefähr 1140 bis 1178.

Die Nekrologvermerke im Martyrolog und die zitierten Urkunden belegen, wie ausgeprägt in Vercelli bereits im 11. Jahrhundert parallel zur Klosterrefom auch die Kanonikerreform in Angriff genommen wurde[81]. Bereits früh, vor der Lateransynode Papst Nikolaus' II. von 1059, erkennen wir zaghafte Versuche, die vita communis neu zu beleben. Allein die Existenz des Martyrolog-Nekrologs steht für den Neuanfang des Kanonikerlebens um die Mitte des 11. Jahrhunderts. Dieser Neubeginn ist offensichtlich auch vom Adel der engeren und weiteren Umgebung begrüßt worden, wenn man die zahlreichen Legate so interpretieren darf. Gegen Ende des 11. und zu Beginn des 12. Jahrhunderts, also gerade in der Zeit der schismatischen Bischöfe, fließen diese frommen Schenkungen offenbar besonders reichlich. In dieser Zeit gelang es den Kanonikern offenbar, ihre Ansprüche

[79] Vgl. die entsprechenden Urkunden, D. ARNOLDI - G.C. FACCIO - F. GABOTTO - G. ROCCHI (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 2, S. 52-54, Nr. 356 (9. September 1177); S. 60-62, Nr. 364 (26. April 1178); S. 69-72, Nr. 374 (7. September 1178), 143 f., Nr. 437 (28. Mai 1184: Streit um die Zehnten); S. 315 f., Nr. 559 (1194); S. 323-326, Nr. 566 (7. Mai 1194: Ansprüche von S. Maria an S. Eusebius), 390 f., Nr. 617 (9. Oktober 1197: Streit um die *curtes* in Vercelli und Montonaro).

[80] H. GRONEUER, *Caresana*, S. 19 – doch gerade diese Legate sind für die Identifizierung von Personen im Nekrolog des Codex LXII besonders interessant!

[81] Zur Kanonikerreform und zur *vita comunis* im 11. und 12. Jahrhundert allgemein Charles Dereine, Chanoines, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Bd. 12, 1953, Sp. 353-405; *La Vita comune del clero nei secoli XI e XII. Atti della prima settimana internaz. di studio*, Mendola 4.-10. September 1959, 2 Bde. (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Serie terza. Scienze storiche 2: Miscellanea del Centro di studi medioevali, III), Mailand 1962; siehe dazu die Rezension von Th. SCHIEFFER, in «Historische Zeitschrift», 200, 1965, S. 632-641; C.D. FONSECA, *Le canoniche regolari riformate dell'Italia nord-occidentale*, S. 335-382, besonders S. 352 f. (Kanonikerreform in Sant'Evasio von Monferrato, 1108-1114), S. 360 (zur Canonica von S. Bartolomeo de Caritate in Vercelli, 1174), S. 366 f. (zum Codex B 28 des Museo Civico di Storia Patria di Pavia, wahrscheinlich aus Novara), S. 369 f., 371, besonders S. 375-381 (Kongregation bzw. Ordo von Mortara) – u.a. auch zum «ordine mortariense», dem von Adam von Mortara bei Vercelli im 11. Jahrhundert gegründeten «Orden»; C. ANDENNA, *Studi recenti sui canonici regolari*, in G. ANDENNA (Hrsg.), *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Atti del Convegno internazionale Brescia-Rodengo 23.-25. März 2000, Milano 2001, S. 101-129; zum Vergleich: S. WEINFURTER, *Grundlinien der Kanonikerreform im Reich im 12. Jahrhundert*, hrsg. von F. NIKOLAUSCH (Studien zur Geschichte von Millstatt und Kärnten. Vorträge der Millstätter Symposien 1981-1995, 78), Klagenfurt 1997, S. 751-770.

auf Caresana und anderes Kapitelsgut gegen die Ansprüche der Bischöfe durchzusetzen – jedenfalls dürften so die Nachträge über Bischof Petrus und Markgraf Hugo von Tuszien zu verstehen sein. In manchen Einträgen äußern sich das Selbstbewußtsein und das gewachsene Gemeinschaftsgefühl der Kanoniker. Nach der Jahrhundertwende werden unter den Bischöfen Siegfried von Speyer und Gregor II. von Verrua auch neue inhaltliche Akzente in der Liturgie des Stiftsklerus erkennbar[82].

## 4. *Ausblick: Die Kontinuität des Totengedächtnisses in Vercelli im 12./13. Jahrhundert*

Gegen Mitte des 12. Jahrhunderts gelang es den Bischöfen vorerst, die Besitzstreitigkeiten mit dem Domkapitel beizulegen und den Klerus an den Hauptkirchen auf die vita communis zu verpflichten, während zugleich neue Konflikte zwischen den Klerikern an S. Eusebius und an S. Maria ausbrachen. Insofern könnte – wie schon der Beginn der nekrologischen Einträge in der Zeit Bischof Arderichs oder Bischof Gregors – auch das Ende dieser Aufzeichnungen im Codex LXII mit der wechselvollen Geschichte der Klerikergruppen bzw. mit den neuen Konstellationen und Veränderungen in den Jahren zwischen 1125 und 1145 zusammenhängen.

Zugegebenermaßen wurde auch der Platz an den Seitenrändern des Martyrologs immer geringer, so daß man vielleicht schon deswegen über die Anlage eines neuen Nekrologs nachdachte. Außerdem könnten sich auch die Vorstellungen vom Sinn und Zweck dieser Gedenkeinträge geändert haben. Das legen zumindest die Würdigungen der Verdienste der Verstorbenen nahe, die zaghaft bereits im Codex LXII einsetzen und dann im Anschlußnekrolog immer ausführlicher werden. Die Nachrufe auf Bischof Gisulf (1131-1151) oder auch auf Heinrich von Verrua († 1150) wachsen sich fast schon zu kleinen Biographien aus, und dieser Trend sollte sich im 13. Jahrhundert noch verstärken. Wie dem auch sei: Bischof Anselm, der 1130 verstarb, ist bereits in einem neuen Nekrolog verzeichnet worden, obwohl für einen entsprechenden Vermerk am Todestag (13. Dezember) durchaus noch genug Raum am Rand der entsprechenden Seite im Codex

82 Vgl. oben, S. 303 f. mit Anm. 33, 39 und 41; vielleicht kündet auch der eine oder andere Name vom Reformwillen der Kanoniker; vgl. etwa VBC, Cod. LXII, fol. 216v [217v] zum 17. Dezember: «Obiit Adam dux de hoc seculo» [!], der mit Adam von Mortara, dem Gründer des Ordens von Mortara (11. Jahrhundert) identisch sein könnte; dazu L. MINGHETTI RONDONI, *Vescovo Anselmo*, S. 59 mit S. 65 Anm. 5; zu Adam vgl. C.D. FONSECA, *Le canoniche regolari riformate dell'Italia nord-occidentale.*

LXII zur Verfügung gestanden hätte[83]. Dementsprechend gehen Giuseppe Ferraris und die Verceller Lokalfor-schung davon aus, daß um 1130 das Martyrolog-Nekrolog des Codex LXII *ad acta* gelegt worden sei und die Gedenkeinträge abrupt aufgehört hätten. Doch wie schon die bisherigen Annahmen über die Datierung des Martyrologs und über die ersten Nekrolognotizen nicht zu halten waren, so trifft auch die bisherige Auffassung vom Ende der Gedenkeinträge im Codex LXII nicht zu. Eine Reihe der Verstorbenen ist eindeutig mit Personen des späteren 12. Jahrhunderts zu identifizieren[84].

Wieder wird die genaue paläographische Analyse weiteren Aufschluß darüber bringen müssen, wie man sich die Abfolge und das Nebeneinander der Gedenkaufzeichnungen im einzelnen vorzustellen hat. Dieses neue um 1130 angelegte, leider nicht erhaltene Totenbuch[85] wurde dann ungefähr 70 Jahre später von einem Nekrolog abgelöst, das der Kanoniker Mandolo Alciati vielleicht auf eigene Initiative zusammen mit einem selbständigen Martyro-logteil um 1205-1206 anlegte (Cod. XXXIII der Kapitelsbibliothek)[86].

Der Namensbestand des Codex LXII ging über die verlorene Zwischenstufe beziehungsweise über ein parallel geführtes zweites Totenbuch weitgehend in dieses Gedenkbuch ein, das von Giuseppe Colombo und Romualdo Pasté unter dem Titel *I Necrologi Eusebiani* in mehreren Heften des «Bollettino storico-bibliografico subalpino» (1897-1902 bzw. 1923) freilich fehlerhaft und völlig unzulänglich veröffentlicht und seitdem meist in dieser unzulänglichen Form von der Forschung genutzt wurde. Inhalt und Umfang der Legate der Wohltäter des 12. Jahrhunderts wie der neu hinzugekom-

[83] VBC, Cod. LXII, fol. 216v [217v]; vgl. *Necrologi Eusebiani*, Nr. 910; zu Unrecht glaubt G. FERRARIS, *S. Maria di Biandrate*, S. 416, daß der Platzmangel im Cod. LXII eben für den Eintrag Anselms zur Anlage eines neuen Totenbuchs geführt habe; ferner DERS., *Vita comune*, S. 373 Anm. 26 sowie (zum Bischof selbst), S. 377 mit Anm. 37; DERS., *Chiese «stazionali»*, S. 106 f., Anm. 11; L. MINGHETTI RONDONI, *Vescovo Anselmo*, S. 59-69; DERS., *Vescovo Gisulfo*, S. 5 (als Todestag Anselms irrtümlich 13. November 1130!)

[84] Vgl. nur unter anderen VBC, Cod. LXII , fol. 182r zum 6. Januar (Albertus de Puteo), 201r zum 24. Juli (Otto Camex); vgl. dazu: Albertus de Puteo aus Vercelli als Käufer einer Manse von Otto Camex, 15. September 1173, ediert in D. ARNOLDI - G.C. FACCIO - F. GABOTTO - G. ROCCHI (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 337-339, Nr. 295.

[85] Als Verfasser dieses neuen Breviarium bzw. Totenbuchs (von 1131 bis ca. 1205) vermutet G. FERRARIS, *S. Maria di Biandrate*, S. 359 den magister Petrus da Cozzo.

[86] Zum Cod. XXXIII vgl. oben, Anm. 2.

menen Stifter des 13. Jahrhunderts werden hier genauer als im Codex LXII beschrieben – oft auf der Grundlage der Testamente und Urkunden. Von den insgesamt 935 Einträgen sind 137 datiert[87]. In den beiden bzw. drei Nekrologien aus Vercelli zeichnet sich also eine Art Drei-Stufen-Modell der Totenbuchführung ab: Genügte am Anfang für das liturgische Gedenken der Eintrag des bloßen Namens zum betreffenden Todestag, so wurden gegen Ende des 11. Jahrhunderts auch der Gegenstand der Schenkung zunehmend wichtiger und bald begegnen auch Hinweise auf die persönlichen oder wissenschaftlichen Vorzüge des Verstorbenen. Im Verlauf des 12. und im 13. Jahrhundert werden die Angaben über die materielle Grundlage des Gedenkens präziser, und zugleich schafft sich das biographisch-historische Interesse noch mehr Raum. Dementsprechend wird auch erst in der zweiten und dritten Phase hin und wieder auf das Todesjahr verwiesen.

Kulturgeschichtlich ist dieses jüngere Nekrolog, das im wesentlichen das 13.-15. Jahrhundert abdeckt, von besonderem Wert. Es enthält eine ganze Reihe bekannter, ja berühmter Kirchenfürsten, Gelehrter und Angehöriger des hohen und niederen Adels. Verzeichnet sind etwa Kaiserin Beatrix, die 1184 verstorbene Gemahlin Friedrich Barbarossas[88], Magister Cotta († 1194), der den Kanonikern von S. Eusebio eine reiche Bücherschenkung machte[89], Kardinal Guala Bicchieri (um 1150-1227), der päpstliche Legat in Frankreich und England und Gründer des Regularkanonikerstifts S. Andrea in Vercelli[90], der Hl. Antonius von Padua (1195-1231)[91], derse-

[87] Eine chronologische Aufschlüsselung nur der datierten Einträge, bei M.A. CASAGRANDE MAZZOLI, *Indagine*, S. 309, Anm. 44; der letzte (isolierte) Name ist offenbar der des Kardinals Carlo Vincenzo Ferreri (*Necrologi Eusebiani*, Nr. 916 zum 9. Dezember [1743]) eingetragen von der Hand des Vercelleser Historiker-Kanonikers Francesco Innocenzo Fileppi – so G. FERRARIS, *Chiese «stazionali»*, S. 107, Anm. 11.

[88] VBC, Cod. XXXIII, fol. 143v zum 12. November (1184) = *Necrologi Eusebiani*, Nr. 837.

[89] *Necrologi Eusebiani*, Nr. 181; vgl. D. ARNOLDI - G.C. FACCIO - F. GABOTTO - G. ROCCHI (Hrsg.), *Le carte dell'Archivio Capitolare di Vercelli*, Bd. 1, S. 320-322, Nr. 554; vgl. C. FROVA, *Teologia a Vercelli alla fine del secolo XII: I libri del canonico Cotta*, in *L'università di Vercelli nel medioe evo*, II congresso storico vercellese, Vercelli 23.-25. Oktober 1992, Vercelli 1994, S. 311-333.

[90] *Necrologi Eusebiani*, Nr. 398 zum 31. Mai (1227); vgl. C.D. FONSECA, Art. *Bicchieri, Guala*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 10, 1968, S. 314-324; DERS., Art. *Bicchieri, Guala*, in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, 1980, Sp. 125 f. mit Hinweis auf weitere (eigene) Arbeiten.

[91] *Necrologi Eusebiani*, Nr. 430 zum 12. Juni (1231); vgl. nur *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, 1993, Sp. 791 f. (Karl Suso Frank).

lige Herzog Amadeus IX. von Savoyen (1436-1472)[92], oder auch Bischof Francesco Bonhomini von Vercelli (1536-1587), der unter anderem als Nuntius in der Schweiz, am Kaiserhof und am Niederrhein mit Nachdruck für die Verwirklichung der Tridentinischen Reform eintrat[93]. Entsprechend häufig ist diese Nekrolog-Edition genutzt und zitiert worden.

Von einzelnen Forschern wie Giuseppe Ferraris abgesehen, scheint man dabei gemeinhin anzunehmen, daß sämtliche Namen des Codex LXII in das Totenbuch vom Beginn des 13. Jahrhunderts gelangt sind. Doch das ist keineswegs der Fall. Insgesamt tauchen ungefähr 150 von 450 Namen des Codex LXII, also ungefähr ein Drittel des gesamten Namensbestandes des ältesten Totenbuches, im jüngeren Nekrolog nicht mehr auf! Andere Einträge sind in anderer Schreibweise oder mehr oder weniger stark verkürzt übernommen worden; wieder andere wurden überraschenderweise leicht ergänzt, präziser gefaßt oder umformuliert. Häufig haben der oder die Schreiber des verlorenen zweiten oder auch des erhaltenen jüngeren Nekrologs die Verweiszeichen in der Vorlage nicht beachtet und die alten Namen unter einem falschen Todestag notiert.

Die Gründe für die hohe Schwundrate und die Abweichungen sind auf den ersten Blick nicht zu erkennen. Ganz allgemein dürften in vielen Fällen die testamentarischen und sonstigen Schenkungen bald aufgezehrt gewesen sein und nicht für eine längere Gedächtnisdauer ausgereicht haben. Da bei den frühen Einträgen die materielle Grundlage der Schenkung oft nicht angegeben war, sind diese bereits allein deswegen weggefallen. Die Namen von Verstorbenen, die dem lokalen Adel angehörten, hatten sicher eine größere Überlebenschance als weniger bekannte Verstorbene, an die sich bald niemand mehr erinnerte.

Die genauen Verbindungslinien und Zusammenhänge zwischen den überlieferten und den verlorenen Nekrologstufen werden in einer künftigen wissenschaftlichen Edition noch im einzelnen zu klären sein, aber allein diese Andeutungen machen erneut darauf aufmerksam, wie eng Form und Neuansätze der nekrologischen Überlieferung mit der Geschichte und der inneren Organisation des Domkapitels von Vercelli verknüpft waren.

[92] *Necrologi Eusebiani*, Nr. 231 zum 3. April (1472); vgl. *ibidem* (Nr. 232) die Notiz über den Tod seiner Gattin, der Herzogin Jolande, am 29. August 1478; dazu F. COGNASSO, Art. *Emedeo IX*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 2, 1960, S. 753-755.

[93] *Necrologi Eusebiani*, Nr. 149 zum 24 Februar (1587); vgl. nur G. RILL, Art. *Giovanni Francesco Bonomi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 12, 1970, S. 309-314; *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2, 1994, Sp. 587 (Michael S. Feldkamp). Für das Korrekturlesen danke ich Sebastian Kurbach, Christian Winkler und Ute Gudschun, Kiel.

# Bruderschaften, Memoria und Recht im spätmittelalterlichen Italien

von *Thomas Frank*

Betrachtet man mittelalterliche Bruderschaften als Vereinigungen von Laien oder Klerikern mit überwiegend religiösen Funktionen[1], dann ergibt sich beinahe von selbst, daß Bruderschaft und Memoria viel miteinander zu tun hatten. Das gilt jedenfalls dann, wenn man – wie es im Folgenden geschieht und durch die lateinische Schreibweise *memoria* markiert werden soll – die religiöse, genauer: sozioreligiöse Dimension des Memoria-Begriffs in den Vordergrund rückt[2]. Dieses am Religiösen ausgerichtete Verständnis von *memoria* kann noch weiter präzisiert werden. Zwar wäre es durchaus vertretbar, die gesamte Arbeit am Seelenheil, wie sie von Christen (und anderen Religionsgemeinschaften) geleistet wurde, als Sorge um die *memoria* in einem weiteren Sinn aufzufassen; dann wären nicht nur Gebet und Liturgie, sondern auch karitative Tätigkeiten, z.B. von Bruderschaften, einzubeziehen, denn sie alle bewirkten, daß der Gläubige sich bei Gott und Gott sich beim Gläubigen «in Erinnerung brachte». Ausgangspunkt dieses Beitrags ist jedoch ein engerer Begriff von *memoria*, der liturgisch und kollektiv realisiertes, performatives Kommemorieren meint, konkret: Totengedenken und Fürbitte für Lebende. Was dies für Bruderschaften im spätmittelalterlichen Italien bedeutete, wird im ersten Teil dieses Beitrags dargelegt (I). Danach soll am Beispiel von Rechtsdokumenten und juristischen Texten gezeigt werden, welche Rolle *memoria* für die Wahrnehmung von Bruderschaften durch die Zeitgenossen spielte (II). Den Schluß bilden einige Überlegungen zum Bruderschaftsbegriff (III).

[1] Mehr dazu unten, Anm. 34 ff.

[2] Dies zur Unterscheidung von den philosophischen und rhetorischen Memoria-Konzepten, mit denen sich der Band: A. HAVERKAMP - R. LACHMANN (Hrsg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern* (Poetik und Hermeneutik, 15), München 1993, auseinandersetzt. Für einen möglichst breiten Memoria-Begriff, in dem «alle denkbaren Aspekte der Lebenswelt» zum Ausdruck kommen, plädiert O.G. OEXLE unter anderem in seiner *Einleitung* zu dem von ihm herausgegebenen Band: *Memoria als Kultur* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 121), Göttingen 1995, S. 9-78, Zitat S. 39.

## I.

Die Affinität von Bruderschaften und *memoria* im engeren Sinn zeigt sich schon daran, daß es zwischen Gebetsverbrüderungen, der im frühmittelalterlichen Europa dominierenden Form des liturgischen Gedenkens, und institutionalisierten Bruderschaften zahlreiche Berührungen gibt – Berührungen, die sich nicht im gemeinsamen Rekurs auf den Terminus *fraternitas* erschöpfen[3]. Das hat seine Hauptursache darin, daß rituelles Andenken an Personen die Gruppenbildung fördert und, wenn es von Dauer sein soll, Gruppenbildung geradezu verlangt. Übergangsformen zwischen Verbrüderungsverträgen und Bruderschaften lassen sich allenthalben beobachten: Manche spätmittelalterliche Bruderschaft, zum Beispiel Orsanmichele in Florenz[4], nahm auch Tote als Mitglieder auf, was nichts anderes bedeutete, als den Seelen Zugang zu den Verdiensten der lebenden Mitbrüder zu gewähren, wie es seit langem in Gebetsbünden realisiert worden war. In anderen Fällen suchten Bruderschaften die Verbrüderung mit geistlichen Institutionen oder sie verbrüderten sich untereinander[5]. Im 15. Jahrhundert kamen, ungeachtet der großen Zahl von lokalen frommen Vereinen, wieder raumübergreifende Gebetsbünde auf, die sich nun ausdrücklich

[3] O.G. OEXLE, *Liturgische Memoria und historische Erinnerung. Zur Frage nach dem Gruppenbewußtsein und dem Wissen um die eigene Geschichte in den mittelalterlichen Gilden*, in N. KAMP - J. WOLLASCH (Hrsg.), *Tradition als historische Kraft. Festschrift für Karl Hauck*, Berlin - New York 1982, S. 323-340; G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medio Evo*, 3 Bde. (Italia Sacra, 24-26), Roma 1977, besonders Bd. 1, S. 55 ff. (Val d'Elsa). *Chartulae fraternitatis* in Süditalien: B. RUGGIERO, *Principi, nobiltà e chiesa nel mezzogiorno longobardo. L'esempio di S. Massimo di Salerno*, Napoli 1973, S. 156 ff.; T. FRANK, *Studien zu italienischen Memorialzeugnissen des XI. und XII. Jahrhunderts* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 21), Berlin - New York 1991, S. 79-82, 161, 170-177. Neues Material zu Verbrüderungen und Bruderschaften des Heilig-Geist-Ordens jetzt bei A. REHBERG, *Nuntii – questuarii – falsarii. L'ospedale di S. Spirito in Sassia e la raccolta delle elemosine nel periodo avignonese*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age -Temps modernes», 115, 2003, S. 41-132.

[4] J. HENDERSON, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford 1994, S. 198, nach den Statuten von Orsanmichele von 1333. Vgl. auch G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medio Evo*, Bd. 1, S. 112, Nr. 5 (Tarragona).

[5] G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medio Evo*, Bd. 1, S. 172, 176 f. (London). M. PRIETZEL, *Die Kalande im südlichen Niedersachsen. Zur Entstehung und Entwicklung von Priesterbruderschaften im Spätmittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 117), Göttingen 1995, S. 193; G. DE SANDRE GASPARINI, *Confraternite e «cura animarum» nei primi decenni del Quattrocento. I disciplinati e la parrocchia di S. Vitale in Verona*, in P. SAMBIN (Hrsg.), *Pievi, parrocchie e clero nel Veneto dal X al XV secolo* (Miscellanea di studi e memorie, 24), Venezia 1987, S. 289-360, hier S. 295.

«Bruderschaften», *fraternitates* oder «Gesellschaften» nannten, so z.B. die Ursula- und die Rosenkranzbruderschaften[6].

Das Engagement mittelalterlicher Bruderschaften für die *memoria* hat Spuren in Texten unterschiedlicher Herkunft und Funktion hinterlassen: in liturgischen oder paraliturgischen Aufzeichnungen, in Bruderschaftsstatuten, in Verwaltungsmaterialien, aber auch in Testamenten, deren Autoren die Sorge um ihr Gedenken einer Konfraternität übertrugen. Die klassischen Formen spätmittelalterlicher Memorialaufzeichnungen – Necrologien und Anniversarbücher – waren vor allem in Klerikerbruderschaften in Gebrauch[7]. Allerdings mußten auch Laienbruderschaften die Namen derjenigen, für die sie beten wollten, schriftlich fixieren. Das kann in provisorischer Form geschehen sein, wie eine Passage in den Statuten der Disciplinati von S. Rufino in Assisi nahelegt; von römischen Laienbruderschaften haben sich jedoch auch voll ausgearbeitete Anniversarbücher erhalten[8].

Um in gebotener Kürze einen Überblick über Inhalt und Form der von Bruderschaften praktizierten *memoria* zu geben, kann man die Sorge der Brüder um ihre eigenen Verstorbenen in drei Phasen und ein Vorspiel am

6 A. SCHNYDER, *Die Ursulabruderschaften des Spätmittelalters. Ein Beitrag zur Erforschung der deutschsprachigen religiösen Literatur des 15. Jahrhunderts* (Sprache und Dichtung, NF 34), Bern - Stuttgart 1986; DERS., *Unions de prières patronnées par Sainte Ursule en Allemagne du Sud à la fin du XVe s.*, in *Le mouvement confraternel au moyen âge. France, Italie, Suisse*, Actes de la Table ronde, Lausanne 9.-11.5.1985 (Collection de l'Ecole Française de Rome, 97), Genève 1987, S. 263-273; W. KLIEM, *Die spätmittelalterliche Frankfurter Rosenkranzbruderschaft*, Frankfurt a.M. 1963; J.-C. SCHMITT, *Apostolat mendiant et société: une confrérie dominicaine à la veille de la Réforme*, in «Annales ESC», 26, 1971, S. 83-105. Nur lokal wirksam blieb hingegen die 1478 gegründete Rosenkranzbruderschaft von Altenburg (Thüringen): B. MEISTER, *Sie sollen bruderschafft halden. Religiöses Engagement in den genossenschaftlichen Vereinigungen (Bruderschaften, Zünfte, Gesellenvereinigungen) der Stadt Altenburg im Spätmittelalter*, Beucha 2001, S. 58-76.

7 J.-L. LEMAÎTRE, *La Consorce du Clergé de Lodi et son missel, XIIe-XIVe siècle*, in *Le mouvement confraternel*, S. 185-220; A. RIGON, *Clero e città. «Fratalea cappellanorum», parroci, cura d'anime in Padova dal XII al XV secolo* (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, 22), Padova 1988, S. 16, 23, 88, 200-203.

8 S. Rufino (1347): «Et quod prior [fraternitatis] fieri faciat unam tabulam in qua scribantur omnia nomina dictorum nostrorum benefactorum, que tabula poni debeat super altare et dicta nomina semper in oratione legantur» (U. NICOLINI, *Statuto della fraternita dei disciplinati di S. Rufino*, in U. NICOLINI - E. MENESTÒ - F. SANTUCCI [Hrsg.], *Le fraternite medievali di Assisi. Linee storiche e testi statutari*, Assisi 1989, S. 305-329, hier S. 324). Rom: P. PAVAN, *La confraternita del Salvatore nella società romana del Tre- Quattrocento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5, 1984, S. 81-90. Edition des *Liber Anniversariorum* dieser Bruderschaft: P. EGIDI, *Necrologi e libri affini della Provincia Romana*, Bd. 1 (Fonti per la storia d'Italia, 44), Roma 1908, S. 311-541.

Krankenbett untergliedern. Viele Statuten verbinden Vorschriften zum Beistand für erkrankte Mitglieder direkt mit einer Schilderung dessen, was geschehen sollte, wenn der Kranke starb. In diesem Fall folgte als erste Phase die Vorbereitung des Leichnams sowie die Bestattung in Anwesenheit – und wenn nötig auf Kosten – der Mitbrüder. Der gemeinsame Auftritt bei Bestattungen war ein bedeutsamer Moment nicht nur für die kollektive Selbstvergewisserung der Bruderschaft, sondern auch für ihre Positionierung in der Öffentlichkeit. Danach kam die kurzfristige *memoria*: eine bestimmte Zahl von Totenmessen, Gebete der Laienbrüder und, falls vorhanden, der Laienschwestern für die Seele des Verstorbenen. Als dritte Phase schlossen sich die Rituale des langfristigen Gedenkens an: einmal oder mehrmals jährlich Messen und *officia* für die Gesamtheit der verstorbenen Mitglieder, in besonderen Fällen individuelle Anniversarfeiern. Dieser Ablauf läßt sich in vielen bruderschaftlichen Quellen verifizieren. Als Beispiel seien die Statuten genannt, die Giuseppina De Sandre Gasparini in Padua gesammelt hat[9]. Sie bieten gutes Anschauungsmaterial für mögliche Variationen, aber auch für die kontinuierliche Präsenz des Themas in der Normgebung der frommen Vereine.

Seltener wurden die Dienste am Seelenheil der Toten auf Personen ausgedehnt, die den Bruderschaften nicht selbst angehörten. Davon profitierten in erster Linie Wohltäter, wie eine der Paduaner Sammlung entnommene Bestimmung zeigt. Sie stammt aus einer relativ späten Satzung von 1502, doch Vergleichbares ordnete schon 1269 die von James Banker untersuchte Bruderschaft von S. Bartolomeo in Borgo San Sepolcro an[10]. Es gab außerdem zahlreiche Laienbruderschaften, die auch mittellosen Verstorbenen eine Grundversorgung mit *memoria* sicherten und mit diesem Werk der Barmherzigkeit wiederum ihrem eigenen Seelenheil aufhalfen. Das Geld dazu bezogen sie aus eigenen Beiträgen und vor allem aus von

[9] G. De Sandre Gasparini, *Statuti di confraternite religiose di Padova nel medioevo* (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, 6), Padova 1974.

[10] Padua, Bruderschaft S. Giovanni Evangelista della Morte, 1502 (G. De Sandre Gasparini, *Statuti di confraternite religiose*, S. 211, cap. 35): «E perché nui siamo molto più obligati a quelli che hanno lassata ala fraternita nostra qualche chossa stabile dele sue cha ad altra persona, pertanto volemo che a tuti quelli siano facti li soi anniversarii, segondo la lor dispositione, et che tuti nui cum l'habito e disciplina siamo obligati de esser presenti et de pregar devotamente el Signor per le lor anime». Borgo San Sepolcro, Bruderschaft S. Bartolomeo, 1269 (J.R. Banker, *Death in the Community. Memorialization and Confraternities in an Italian Commune in the Late Middle Ages*, Athens GA, 1988, S. 189): «Prior in ipsa congregatione adnuntiat et dicit mortuos Fraternitatis et alios qui non sunt de Fraternitate qui Fraternitati aliquid relinquerunt, dicendo ... talis non erat de Fraternitate tamen reliquid Fraternitati tamen rogate Deum pro ipsius anima ...».

außen kommenden Stiftungen. Besonders stark engagiert im Gedenken für außenstehende Tote waren naturgemäß die Klerikerbruderschaften. Viele von ihnen betrieben dieses Geschäft als professionelle Dienstleistung, deren Inanspruchnahme die Kunden sich etwas kosten lassen mußten. Ein Beispiel hierfür ist die *Universitas cleri* von Viterbo, aber auch das von Jean-Loup Lemaître untersuchte Klerikerkonsortium von Lodi bot diesen Service an[11].

Eine weitere Form der in Bruderschaften geübten *memoria* betrifft die Fürbitte für Lebende: Gebete, die sowohl das materielle und körperliche Befinden als auch das geistliche Wohl verschiedener Zielgruppen zu beeinflussen suchten. Eine der ausführlichsten Aufzählungen dieser Art habe ich in den um 1340 redigierten liturgischen Anweisungen gefunden, nach denen die Disciplinati von Viterbo ihr wöchentliches Flagellationsritual gestalteten. Deren Fürbitten schlossen ein: die Kirche, den regierenden Papst, den amtierenden Bischof von Viterbo, einige seiner verstorbenen Vorgänger, alle Kleriker, Jungfrauen und Witwen und die Christenheit als ganze, das geistige und physische Wohlergehen der gesamten Menschheit, Pilger, Kranke und Seefahrer, Häretiker und Schismatiker, Juden, Heiden, Todsünder, die Seelen im Fegefeuer, das Heilige Land, den Frieden in der Welt und in Viterbo, die Werke aller Männer und Frauen, die Mitglieder der Viterbeser Bruderschaft sowie ähnlicher Bruderschaften überall, ihre Wohltäter und sogar ihre Gegner[12].

Das Viterbeser Officium erklärt auch ausdrücklich, wie das Ineinandergreifen von Memorialleistungen und den anderen religiösen Praktiken von Bruderschaften zu denken ist: «Damit Gott diese Gebete auch erhört, soll jeder fünf Vaterunser und fünf Ave Maria sagen und sich dabei geißeln»[13]. Diese Vorschrift unterstreicht, wie die Bruderschaft ihre religiösen Funktionen gedeutet wissen wollte: Sie verstand sich als Mittler zu Gott und sah eine ihrer wesentlichen Aufgaben darin, zur Pflege der Kommunikation

[11] C. Buzzi, *La «Margarita iurium cleri viterbiensis»* (Miscellanea della Società romana di storia patria, 38), Roma 1993; T. Frank, *Bruderschaften im spätmittelalterlichen Kirchenstaat. Viterbo, Orvieto, Assisi* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 100), Tübingen 2002, S. 52 f., 164 f.; J.-L. Lemaître, *La Consorce du Clergé de Lodi et son missel, XIIe-XIVe siècle.*

[12] P. Sgrilli (Hrsg.), *Testi viterbesi dei secoli XIV, XV e XVI*, Viterbo 2003, S. 15-17, 65 f., 75 f., 121-123.

[13] *Ibidem*, S. 123: «Accio ch(e) Dio exaudesca questa p(ri)arie, ciascheuno dica V P(at)ern(ost)ri et V Avema(r)ia co(n) disciplina» (so in einer Redaktion des 15. Jahrhunderts).

zwischen Erde und Himmel beizutragen. In diesem Kommunikationsakt waren die Memorialpraktiken ein wichtiges, aber nicht das einzige Element. Alle anderen religiösen Übungen und Privilegien der Bruderschaften – zum Beispiel Ablässe, aber auch die Unterstützung von Armen und unter Umständen sogar das Bruderschaftsmahl – trugen entweder selbst direkt zum Seelenheil der Beteiligten bei oder verstärkten die Wirksamkeit der Memorialleistungen. Warum solche Mittlerdienste gerade im Spätmittelalter massenhaft in Anspruch genommen wurden, ist eine Frage, der in diesem Rahmen nicht nachgegangen werden kann. Antworten sind von Erklärungsversuchen zu erwarten, die das Augenmerk auf das zunehmend gespannte Verhältnis von Klerus und Laien, auf die Entwicklung der Laienfrömmigkeit und den sozialen Wandel vor allem in den Städten richten, ohne dabei die lokalen Kontexte, insbesondere die Struktur der örtlichen Kirchen, zu vernachlässigen.

Die enge Verbindung von Bruderschaften und *memoria* ist kein auf Italien beschränktes Phänomen, sondern läßt sich in ganz Europa belegen. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel ist die Kampagne, mit der 1388 die englische Regierung Besitz und Rechtsstatus der im Land aktiven Bruderschaften zu klären gedachte. Jan Gerchows Analyse der an die Kanzlei des englischen Königs gesandten Antworten hat ergeben, daß fast alle befragten Gruppen ausdrücklich und beinahe stereotyp den Anspruch erhoben, für die *memoria* ihrer Mitglieder tätig zu sein[14]. Für Deutschland und Frankreich belegen so zahlreiche Fallstudien die Omnipräsenz bruderschaftlicher Memorialpraktiken, daß es hier bei wenigen Hinweisen auf neuere Titel bleiben muß[15]. Ein Engagement der Konfraternitäten für

[14] J. GERCHOW, *Memoria als Norm. Aspekte englischer Gildestatuten des 14. Jahrhunderts*, in D. GEUENICH - O.G. OEXLE (Hrsg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 111), Göttingen 1994, S. 207-266, besonders S. 231-234; ergänzte Fassung: DERS., *Gilds and Fourteenth Century Bureaucracy*, in «Nottingham Medieval Studies», 40, 1996, S. 109-148.

[15] L. REMLING, *Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 35), Würzburg 1986, S. 87, 211, 309 und *passim*; M. PRIETZEL, *Die Kalande im südlichen Niedersachsen*; K. MILITZER, *Quellen zur Geschichte der Kölner Laienbruderschaften vom 12. Jh. bis 1562/1563*, 4 Bde. (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 71), Düsseldorf 1997-2000, besonders die Statuteneditionen in Bd. 1 und 2; B. MEISTER, *Sie sollen bruderschafft halden*; C. VINCENT, *Des charités bien ordonnées. Les confréries normandes de la fin du XIII siècle au début du XVI siècle*, Paris 1988. Allgemein: Ch. DE LA RONCIÈRE, *Le confraternite in Europa fra trasformazioni sociali e mutamenti spirituali*, in S. GENSINI (Hrsg.), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo* (Fondazione

die *memoria* gilt unter Historikern offenbar als so selbstverständlich, daß ein neuer Forschungsüberblick zur Bruderschaftsgeschichte diesen Aspekt nicht einmal eigens erwähnt[16].

Halten wir fest: Bruderschaften boten in aller Regel den eigenen Mitgliedern, teilweise auch außenstehenden Personen Sterbehilfe, Bestattung und Totengedenken. *Memoria* kann als eine Konstante der Bruderschaftsgeschichte bezeichnet werden, und das mit um so größerem Recht, als das Phänomen nicht auf die Christenheit beschränkt war, sondern sich beispielsweise auch in jüdischen Bruderschaften des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit wiederfinden läßt[17]. Wenn von «Konstante» die Rede ist, so heißt das nicht, daß die bruderschaftlichen Memorialdienste immer und überall in gleicher Weise und Intensität geleistet worden wären. Im Gegenteil, es läßt sich eine Fülle von Differenzen herausarbeiten, sei es weil die Ressourcen ungleich verteilt waren, sei es weil die Auffassung davon, welche Rituale das Seelenheil am effizientesten zu sichern versprachen, sich mit der Zeit wandelte. Überdies gab es regionale Unterschiede: So würde ich, selbst auf die Gefahr einer etwas leichtsinnigen Generalisierung hin, die These wagen, daß das spätmittelalterliche Italien eine erheblich größere Zahl von religiös anspruchsvollen, in ihrer *memoria* entsprechend ambitionierten Laienbruderschaften hervorgebracht hat als Deutschland. Doch trotz aller Unterschiede steht eines fest: *Memoria* gehörte im Mittelalter und in der frühen Neuzeit zum Kern der bruderschaftlichen Funktionen, so vielfältig und wandlungsfähig diese Funktionen auch in anderer Hinsicht gewesen sein mögen.

## II.

Das ist ein Befund, der niemanden überraschen wird, weshalb es im Rahmen dieses Überblicks verzichtbar scheint, die Phänomenologie der

Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo San Miniato. Collana di Studi e Ricerche, 7), Ospedaletto 1998, S. 325-382, hier S. 334 f., 350, 358.

16 L. PAMATO, *Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna* (Quaderni di storia religiosa, 5), Verona 1998, S. 9-51.

17 S.-A. GOLDBERG, *Les deux rives du Yabbok. La maladie et la mort dans le judaïsme ashkenaze. Prague XVIe-XIXe s.*, Paris 1989, besonders S. 103-165; E. HOROWITZ, *Jewish Confraternal Piety in Sixteenth-Century Ferrara: Continuity and Change*, in N. TERPSTRA (Hrsg.), *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy* (Cambridge Studies in Italian History and Culture, 15), Cambridge 2000, S. 150-171.

in den frommen Vereinen gängigen Memorialpraktiken durch weitere Einzelnachweise zu verfeinern. Vielmehr möchte ich jetzt einen anderen Weg einschlagen und danach fragen, wie diese Praktiken in Texten gesehen wurden, deren Gegenstand die Rechtsstellung von Bruderschaften ist. Von den Rechtskreisen und Zuständigkeiten, die sich im diskursiven Raum des mittelalterlichen Rechts überschnitten und überlagerten, interessieren hier vor allem die drei Ebenen des lokalen, territorialen und übergreifenden, d. h. kanonischen und römischen Rechts. Denn bruderschaftlich strukturierte Gruppen mußten ihre Position in der Gesellschaft sowohl gegenüber örtlichen Konkurrenten als auch gegenüber weltlichen und kirchlichen Mächten rechtfertigen.

Auf lokaler Ebene schlugen sich Verhandlungen zwischen Bruderschaften und Obrigkeit in den Bruderschaftsstatuten und in Privilegien oder Verboten durch kirchliche oder weltliche Autoritäten nieder. Wenn Statuten von einer bischöflichen Bestätigung eingeleitet oder eingerahmt werden, so zeigt sich schon an diesem formalen Element, daß das Reglement als Ergebnis eines Kompromisses zwischen kirchlicher Obrigkeit und der Gruppe gelesen werden möchte. So etwas findet sich in den Statuten der römischen Bruderschaft S. Salvatore ad Sancta Sanctorum von 1331 oder in einigen Satzungen des 13. und 14. Jahrhunderts aus Bergamo[18]. Noch genauere Nachrichten haben wir aus Assisi: Die dortigen Disciplinati von S. Stefano kreierten im Jahr 1327 ein wichtiges Reglement, hatten jedoch bereits 1325 ein Privileg vom örtlichen Bischof erhalten, das wenige Jahre später durch Privilegien kirchenstaatlicher Funktionäre ergänzt wurde. In jedem dieser Texte wird das fromme Engagement der Brüder einschließlich Memorialpraktiken mehr oder weniger ausführlich als verdienstliches Werk hervorgehoben[19].

[18] P. PAVAN, *Gli statuti della società dei raccomandati del Salvatore ad Sancta Sanctorum (1331-1496)*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 101, 1978, S. 35-96; L.K. LITTLE - S. BUZZETTI - G.O. BRAVI, *Libertà, carità e fraternità. Confraternite laiche a Bergamo nell'età del Comune*, Bergamo 1988, S. 111 (Misericordia, 1265), S. 125 (San Michele, 1266/1272), S. 179 (Carcerati, 1320), S. 193 (Disciplinati, 1336).

[19] Edition der Statuten: E. MENESTÒ, *Statuto della fraternita dei disciplinati S. Stefano*, in U. NICOLINI - E. MENESTÒ - F. SANTUCCI (Hrsg.), *Le fraternite medievali di Assisi*, S. 233-270; dazu auch T. FRANK, *La testimonianza più antica dello statuto dei disciplinati di S. Stefano di Assisi: il codice 22407 del Germanisches Nationalmuseum di Norimberga*, in «Quaderni del Centro di ricerca di studio sul movimento dei Disciplinati», NS, 1, 22, 2002, S. 7-40. Privilegien: P.L. MELONI, *Per la storia delle confraternite disciplinate in Umbria nel sec. XIV*, in *Storia e arte in Umbria nell'età comunale*, Atti del VI Convegno di studi umbri, Gubbio 26-30 maggio 1968, Perugia 1971, Bd. 2, S. 533-607, Neudruck in P.L. MELONI, *Saggi*

Daß die *memoria* zu den Säulen der Legitimation von bruderschaftlichen Gruppen gehört, läßt sich schon bei dem karolingischen Erzbischof Hinkmar von Reims nachlesen. Pierre Michaud-Quantin, Otto Gerhard Oexle und andere haben Hinkmars gereizte Bemerkungen zu den *geldonias* und *confratrias* des 9. Jahrhunderts ausgewertet[20]. Bereits diese kritischen Ermahnungen, einer der Basistexte der Bruderschaftsforschung, machen deutlich, daß Bruderschaften immer wieder gezwungen waren, nach Legitimationsgründen zu suchen, weil ihr Status stets umstritten war. Es gibt zwar zahlreiche Bruderschaftsprivilegien, doch können diesen mindestens ebenso viele ablehnende Äußerungen, Verbotsandrohungen oder rechtsförmliche Verbote gegenübergestellt werden. Meist kamen solche Restriktionen auf lokaler Ebene, d.h. auf Befehl von Bischöfen oder Stadtregierungen, zum Tragen; häufig wurde aber auch versucht, sie in Diözesen und Kirchenprovinzen[21] oder auf territorialstaatlicher Ebene durchzusetzen, wie etwa im oben erwähnten Fall der englischen Untersuchung von 1388. Ich gehe etwas ausführlicher auf eine Episode aus dem Kirchenstaat ein, von der wir aus der Assisiater Überlieferung wissen.

Papst Urban V. ordnete am 23. August 1370 an, daß im ganzen Kirchenstaat gewisse *secte et congregationes disciplinatorum* aufzuheben und nur solche Gruppen zu verschonen seien, die gottesfürchtig private Bußübungen abhielten und Messen feiern ließen. Begründet wurde das Verbot damit, daß die Riten dieser Wölfe im Schafspelz eine Beleidigung Gottes, anstößig und den Pfarreien schädlich seien. Zur Abwehr der ihnen angedrohten Exkommunikation strengten die Flagellantenbruderschaften von Assisi nach 1372 eine Berufungsklage an und baten fünf Peruginer Legisten um Rat.

*sull'Umbria medioevale*, hrsg. von P. Angelucci - M.L. Cianini - F. Mezzanotte, Napoli 1994, S. 53-110, Appendice Nr. 2-6, 8-9.

20 *Capitula episcoporum*, Tl. 2, hrsg. von R. Pokorny - M. Stratmann (MGH, *Concilia*), Hannover 1995, S. 43 (a. 852); P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Paris 1970, S. 182-184, 228 ; O.G. Oexle, *Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit*, in H. Jankuhn (Hrsg.), *Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*, Göttingen 1981, Bd. 1, S. 284-354; ders., *Coniuratio und Gilde im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtlichen Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter*, in B. Schwineköper (Hrsg.), *Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter* (Vorträge und Forschungen, 29), Sigmaringen 1985, S. 151-214.

21 Beispiele des 13.-15. Jahrhunderts: P. Michaud-Quantin, *Universitas*, S. 228 f.; A. Schnyder, *Die Ursulabruderschaften des Spätmittelalters*, S. 28; K.J. Hefele - J. Hergenröther, *Conciliengeschichte*, Bd. 8, Freiburg i.Br. 1887, S. 51, 54; Ch. de La Roncière, *Le confraternite in Europa fra trasformazioni sociali e mutamenti spirituali*, S. 373-375.

Deren *consilia* sowie das Mandat des Papstes an den mit der Durchführung beauftragten Bischof Petrus von Montefiascone sind in einer Handschrift aus dem Archiv der Disciplinati von S. Stefano in Assisi erhalten[22].

Die Juristen überprüften das Vorgehen der Kurie nach verfahrenstechnischen und inhaltlichen Gesichtspunkten. Die verfahrensrechtliche Seite, auf die sich das Hauptgutachten aus der Feder des später als Signore von Fermo bekannten *legum doctor* Antonius Aceti[23] konzentrierte, interessiert hier weniger. Inhaltlich gelangten zwei andere der befragten Experten zu der Erkenntnis, daß das päpstliche Mandat die Assisiater Bruderschaften überhaupt nicht betreffe; schließlich seien sie vom Recht erlaubt, denn sie täten ja nur Gutes, weil Religion und Verehrung Gottes in ihnen *realiter* beachtet würden. Es sei doch wohl gestattet – und der Papst selbst habe das eingeräumt – sich zu nicht-öffentlichen Bußübungen zu versammeln und Gottesdienste halten zu lassen. Kurz und gut: Die vom Bischof von Montefiascone angedrohte Exkommunikation sei wirkungslos[24].

22 Assisi, Archivio Capitolare della Cattedrale di San Rufino, S. Stefano, ms 80, fol. 1r-6r. Den Vorgang erwähnt P.L. MELONI, *Per la storia delle confraternite disciplinate in Umbria*, S. 78 f., nach einem Hinweis von Ilarino da Milano, aber ohne Nennung der Handschrift. Siehe auch T. FRANK, *Bruderschaften im spätmittelalterlichen Kirchenstaat*, S. 315. Urban V. hatte generell etwas gegen Geißler und Geißlerbruderschaften. Bereits am 1. April 1370 befahl er dem Rektor des Dukats Spoleto, dem heimatlos gewordenen Kapitel von S. Vincenzo in Bevagna (Umbrien) eine «domus fraternitatis laicorum» zu übertragen und deren Besitzer, «persone certis temporibus publice se flagellantes, quarum statum papa merito suspectum habet», zu vertreiben, denn solche Flagellanten «de fidelium finibus papa extirpare proponit»: M. und A.-M. HAYEZ (Hrsg.), *Urbain V (1362-1370), Lettres communes*, Bd. 9, Roma 1983, Nr. 27043.

23 Zu ihm siehe A. ESCH, *Bonifaz IX. und der Kirchenstaat* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 29), Tübingen 1969, S. 148 f. und *passim*; [anonymer Verfasser], Art. *Aceti, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 1, 1960, S. 137 f.

24 Assisi, Archivio Capitolare della Cattedrale di San Rufino, S. Stefano, ms 80, fol. 5r, Gutachten des Franciscus de Coppolis de Perusio (zur Familie siehe U. NICOLINI, Art. *Coppoli, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 28, 1983, S. 675-678): «In fraternitatibus de quibus loquitur nulla mala fiunt, quin immo omnia bona, quia religio et divinus cultus realiter in eis observatur». Assisi, Archivio Capitolare della Cattedrale di San Rufino, S. Stefano, ms 80, fol. 5v, Zusatzgutachten des Angelus magistri Francissci de Perusio, *legum doctor* (über ihn ist nichts bekannt): «... dictas fraternitates posse licite et inpune congregari, dummodo sint fraternitates hominum ... fidelium et devotorum Dey se congregantium realiter et effectualiter ad cultum divinum iuxta ritum sancte matris ecclesie pro possendo [sic] secrete agere penitentias peccatorum et pro faciendo divina officia ministrari, quia hoc permisit summus pontifex in fine dictarum litterarum». Den *consilia* des Antonius Aceti und Franciscus de Coppolis schließen sich außer Angelus magistri Francissci noch die Doktoren Angelus de Bernard(is) und Iulianus Bini an, über die ebenfalls keine Informationen vorliegen.

Daß die Assisiater Bruderschaften sich damit durchsetzten, hat «realiter» wohl mehr mit den für die Kurie ungünstigen Machtverhältnissen im Kirchenstaat der 1370er Jahre zu tun als mit der Wirksamkeit der juristischen Argumentation. Aber wir sehen an diesem Fall, daß es auch für die Spezialisten des römischen und kanonischen Rechts der Nachweis der religiösen Nützlichkeit der Bruderschaften war, der als Rechtfertigung am tauglichsten schien. Dieser Befund läßt sich verallgemeinern: In den meisten mit Bruderschaften befaßten Texten wurden die religiösen Funktionen, vor allem in Konfliktsituationen, in ein besonders helles Licht getaucht. Das ist nicht nur in der gelehrten juristischen Diskussion bzw. bei der praktischen Anwendung gelehrten Rechts der Fall, sondern auch in Bruderschaftsstatuten und in Privilegien lokaler Autoritäten. Mit dem Verweis auf religiöses Engagement wurde das Terrain abgesteckt, auf dem es am aussichtsreichsten war, einen Konsens über die Existenzberechtigung von Bruderschaften zu erreichen. Liest man die *consilia* der Peruginer Doctores noch einmal genauer, so konstatiert man, daß dort auf zwei konkrete religiöse Funktionen verwiesen wird: zum einen auf Bußübungen, im Fall Assisi die Flagellation, zum andern auf die Bestellung von Gottesdiensten. Beide Aktionsfelder sind direkt mit Memorialpraktiken in Verbindung zu bringen, nämlich mit den von Geißelungen verstärkten Fürbitten für die Lebenden einerseits und mit Totenmessen andererseits.

Hieb- und stichfeste Resultate waren freilich auch mit dem religiösen oder Memorial-Argument nicht zu erzielen, denn wie das Diktum des Papstes von den Wölfen im Schafspelz zeigt, ließ sich dagegen immer mit dem Verdacht des Betrugs operieren. Doch trotz dieser dem Rechtsdiskurs inhärenten Offenheit der Ergebnisse lohnt es sich, einen Moment bei den gelehrten Juristen zu verweilen. Zwar sagen die großen römischen und kirchlichen Gesetzessammlungen über Bruderschaften im mittelalterlichen Sinne kaum etwas. Auch in der von den Kanonisten und Legisten seit dem 13. Jahrhundert entfalteten Lehre von den Korporationen (*universitates, collegia*) spielen Bruderschaften nur eine Nebenrolle, werden aber immerhin als mögliche Variante von *collegia causa religionis vel pietatis* des öfteren erwähnt. Die grundlegenden Bestimmungen dazu stammen von Papst Innozenz IV. in seiner Rolle als Kanonist; für die Romanisten stellte Bartolus von Sassoferrato in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts die prinzipielle Unbedenklichkeit von religiös orientierten Vereinigungen klar[25]. Auf diese

[25] BARTOLUS DE SAXOFERRATO, *Commentaria*, cum additionibus Thomae Diplovatatii ..., Bd. 6, Venezia 1526, Neudruck Roma 1996, zu Dig. 47, 22: «Not(a) quod causa religionis collegia sunt permissa de iure communi (ut hic et lex I circa principium, supra: 'Quod cuiuscumque universitatis nomine' [Dig. 3, 4, 1]), et ibi no(ta) unde collegia disciplina-

grundsätzlich positive Einschätzung beriefen sich auch die genannten fünf Peruginer Doctores.

Indes braucht die gut erforschte Korporationstheorie hier nicht im einzelnen erörtert zu werden, denn höhere Priorität kommt für unser Problem einer anderen von den Juristen diskutierten Thematik zu, welche Bruderschaften als Träger oder Mittler von *memoria* auf den Plan ruft. Gemeint ist die seit dem 13. Jahrhundert virulente Frage, ob die Bettelorden, später auch Bruderschaften und Hospitäler, den Ortsbischöfen und Pfarrern eine Abgabe auf die an sie vergebenen testamentarischen Legate zu zahlen hatten. Richard Trexler hat die juristische Diskussion um diese *quarta portio canonica* vor Jahren am Beispiel von Florenz analysiert[26]. Für die Bruderschaften und ihre Hospitäler stand dabei zwar nicht die bloße Existenz auf dem Spiel, aber immerhin ihr Rechtsstatus: Es ging um die Frage, ob sie als kirchliche Institutionen (*locus pius*) oder als laikale Gruppen einzuordnen waren, denn im ersten Fall hätten sie die *quarta portio canonica* zahlen müssen, während sie im zweiten Fall dem Bischof nicht verpflichtet gewesen wären. Die Lösung hing davon ab, wie man *locus pius* definierte.

Die einen plädierten dafür, den Begriff *locus pius* so weit zu fassen, daß er Bruderschaften einschloß. Die Konfraternitäten wären damit in die kirchliche Sphäre gezogen und der bischöflichen Aufsicht unterstellt worden. Andere hingegen versuchten, den Bedeutungshorizont von *locus pius* so eng zu umgrenzen, daß er Laienbruderschaften in der Regel nicht abdeckte, und postulierten damit einen Bereich religiösen Handelns, der Laien verfügbar blieb, ohne sie zum Betreten kirchlichen Terrains zu zwingen. Von

torum et ista collegia misericordie et similia que pietatem respiciunt sunt approbata de iure communi». Literatur: O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. 3: *Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*, Berlin 1881, Neudruck Darmstadt 1954, S. 192-501; G. LE BRAS, *Confréries chrétiennes. Problèmes et propositions*, in «Revue historique du droit français et étranger», 4. Folge, 20, 1940-1941, S. 310-363, S. 343; E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton NJ 1957, S. 302-313; P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, besonders S. 11-76, 201-231; J.P. CANNING, *The Corporation in Political Thought of the Italian Jurists of the 13th and 14th Centuries*, in «History of Political Thought», 1, 1980, S. 9-32; J. SYDOW, *Fragen zu Gilde, Bruderschaft und Zunft im Licht von Kirchenrecht und Kanonistik*, in B. SCHWINEKÖPER (Hrsg.), *Gilden und Zünfte*, S. 113-126; A. BLACK, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, London 1984, S. 12-31, mit Schwerpunkt auf den juristischen Meinungen zu Handwerkerzünften.

26 R. TREXLER, *The Bishop's Portion: Generic Pious Legacies in the Middle Ages in Italy*, in «Traditio», 28, 1972, S. 397-450, Neudruck in DERS., *Church and Community 1200-1600*, Roma 1987, S. 289-356 (danach benutzt).

diesen Ausgangspositionen hing es auch ab, ob die – unter dem Dach des *universitas*-Begriffs ja durchaus naheliegende – Vergleichbarkeit von Bruderschaften, Zünften und Semireligiosengruppen für plausibel gehalten wurde. Die der kirchlichen Position nahestehenden Juristen hielten von solchen Vergleichen gar nichts, während ihre Kritiker gerade die Ähnlichkeit all dieser Assoziationstypen hervorhoben, mit dem Ziel, Bruderschaften dem Zugriff der Bischöfe zu entziehen[27].

Der Peruginer Jurist Baldus de Ubaldis ist, wenn auch mit gewissen Einschränkungen, zu diesen Kritikern zu rechnen. Er betrachtete Bruderschaften als weltliche Vereinigungen, die der bischöflichen Jurisdiktion nicht unterstellt seien[28]. Dementsprechend mißbilligte er die Besteuerung von Legaten für Bruderschaften, da es sich um Personenvereinigungen, mithin um personenbezogene Legate handele, akzeptierte sie aber, wenn die Zuwendung den Armen eines bestimmten, auch bruderschaftlich geleiteten Hospitals galt[29]. Diese Auffassung, die auf der Unterscheidung des Ortes

[27] Eine entschieden bischofsfreundliche Position vertrat der Bischof, dann Kardinal FRANCESCO DEGLI ATTI, *Tractatus de canonica portione*, in *Tractatus universi iuris*, Bd. 15/2, Venezia 1584, fol. 193r-194v (dort Lapus de Castelliono zugewiesen und unter diesem Namen auch von G. LE BRAS, *Confréries chrétiennes. Problèmes et propositions*, S. 346 f., zitiert; Identifizierung des Francesco bei R. TREXLER, *The Bishop's Portion: Generic Pious Legacies in the Middle Ages in Italy*, S. 354 f.). Zum Disput zwischen Francesco und Gallitius de Ancona um die Anwendbarkeit des Begriffs *locus pius* auf Bruderschaften und die Vergleichbarkeit von Bruderschaften und Zünften, siehe FRANCESCO DEGLI ATTI, *Tractatus*, fol. 194rb, sowie R. TREXLER, *The Bishop's Portion*, S. 331 f. Die Vergleichbarkeit wurde später auch von PETRUS DE UBALDIS, *Tractatus de canonica portione episc(opali) et paroc(hiali)*, in *Tractatus universi iuris*, Bd. 15/2, Venezia 1584, fol. 198v-240v, hier fol. 209vb, gegen die Meinung seines Bruders Baldus verneint: «quia collegium scholarium vel mercatorum non est deputatum ad pios usus, sicut collegium eorum de fraternitate». Mehr zu Petrus unten, Anm. 32.

[28] BALDUS, *Commentaria in primum, secundum et tertium Codicis librum*, Lyon 1551, zu Cod. 1, 3, 48 (49), fol. 58rb; R. TREXLER, *The Bishop's Portion*, S. 332 u.a., zitiert diese Passagen nach der Ausgabe Venezia 1577. Wörtlich hält Baldus dem Francesco degli Atti entgegen: «Sed respondeo, licet [disciplinati] habeant ista singularia [ergänze: statuta firmata ab episcopo], tamen secundum veram existentiam statu[s] eorum ipsi sunt praecise laici. Unde, sicut alias dixi de bechetis [Semireligiosen], isti habent accidentia sine subiecto. Praeterea ea ratione qua isti tenerentur ad quartam, tenerentur ad similia legis dioecesanae; cur non ad charitatiuum subsidium, quod adhuc magis est priuilegiatum quam quarta legatorum? Sed istud est falsum, quia nullo iure cauetur, quod tenerentur ad charitatiuum subsidium» (und weiter siehe R. TREXLER, *The Bishop's Portion*, S. 332, Anm. 143).

[29] BALDUS, *Commentaria*, fol. 58va. In der Praxis hielt Baldus diese Konzession an den Episkopat nicht konsequent aufrecht. In *consilium* 28 einer Nachtragsausgabe zu den fünf Bänden seiner Rechtsgutachten (BALDUS, *Consiliorum*, vol. sextum, Venezia 1602) weist er die Quarta für von Laien geführte (auch bruderschaftliche) Hospitäler generell zurück.

von der am Ort operierenden Personengruppe beruht, wandte er auch in konkreten Streitfällen an. Die Bruderschaft S. Vitale im *contado* von Assisi, Nacherbe eines Assisiater Testators, war kein *collegium ecclesiasticum* und dem Bischof für ihr Erbe, das *ex quadam devotione*, aber nicht *ad pias causas* hinterlassen worden sei, deshalb keine *portio canonica* schuldig. Als *locus profanus* stufte er ein seit mehr als hundert Jahren bestehendes, ohne bischöfliche Zustimmung errichtetes Hospital einer Laienbruderschaft in Amelia ein, die er als *causa pietatis* gebildetes und damit legales *collegium* ansah; dem Bischof räumte er allerdings Kontrollrechte über die ordentliche Verwendung der Mittel ein[30].

Die Schwelle, bis zu der Bruderschaften und ihre Hospitäler Ruhe vor bischöflichen Abgabenforderungen hatten, markiert auch für Baldus der Begriff des *locus pius*. Der Peruginer Jurist verknüpft den römisch-rechtlichen Terminus technicus *ad pias causas*, also die Kennzeichnung einer testamentarischen Verfügung als «frommes Legat», mit der Charakterisierung des Adressaten als *locus pius*, unterscheidet davon jedoch eine im weiteren Sinne fromme Motivation (siehe oben: *ex quadam devotione*). Bei Hospitälern war die Grenze zum *locus pius* für Baldus überschritten, sobald der Diözesan eine solche Einrichtung approbierte[31]. Das hieß aber nicht, daß das auch für die *fraternitas* galt, die gegebenenfalls als Eigentümerin des Hospitals auftrat; diese war allenfalls dann als *locus pius* anzusehen, wenn sie nicht nur bischöflich approbiert, sondern *auctoritate episcopi* errichtet worden war.

Baldus wählte somit einen Mittelweg zwischen den Juristen, die für den weltlichen Charakter von Bruderschaften plädierten, und den Befürwortern weitreichender bischöflicher Aufsichtsrechte. Zu diesen letzteren und damit zu den Kritikern des Baldus gehörte sein Bruder Petrus de Ubaldis. Ihm verdanken wir im Zusammenhang mit der Debatte um die *portio canonica* eine detaillierte Typologie von Bruderschaften[32]. Er konzedierte den *fraternitates* drei mögliche Zielsetzungen: *ad actum disciplinae*, das meint neben der Flagellation alle anderen 'härteren' religiösen Übungen wie Pilgerfahrten,

Ähnlich auch Baldus de Ubaldis *Consiliorum*, 5 Bde., Frankfurt a.M. 1589, IV, 259, jedoch mit Berücksichtigung der örtlichen *consuetudo*.

30 Baldus, *Consiliorum*, II, 134 und III, 5; *ibidem*, V 160, betont er in anderem Sachzusammenhang den laikalen Charakter der Bruderschaft S. Agostino von Foligno.

31 Baldus, *Consiliorum*, IV 167.

32 Petrus de Ubaldis, *Tractatus*, fol. 208rb-210va, hier 208rb; auf fol. 208vb-209ra faßt Petrus die Argumente seines Bruders zusammen.

Wachen, Fasten und Gebete; *ad actus charitatis, misericordiae et pietatis*, nämlich gegenseitige Hilfe der Mitbrüder, Bestattung, Fürbitten sowie Almosen; und *ad vitam contemplativam*, worunter Petrus allgemein Gebete zu Gott verstand. In dieser Aufzählung von religiösen Funktionen kommt Memorialpraktiken im engeren Sinn zwar kein dominierender, aber doch ein wichtiger Part zu. Würden diese Zielsetzungen wenigstens teilweise umgesetzt, so folgerte Petrus, dann sei die betreffende Bruderschaft nicht nur eine vom Gesetz erlaubte Korporation, sondern auch ein *locus pius* und habe deshalb dem Bischof Abgaben zu entrichten.

Diese wenigen Einblicke in die Debatte zwischen Baldus de Ubaldis, Francesco degli Atti, Petrus de Ubaldis und anderen mögen genügen, um zu demonstrieren, daß das Mittelalter keine definitive Antwort auf die Frage fand, ob Bruderschaften *loca pia* waren. Mit anderen Worten: Die Zuordnung der Bruderschaften zur kirchlichen Rechtssphäre blieb umstritten. In dieser Diskussion haben Memorialpraktiken einen zweifachen Einsatz. Man griff zum einen dann auf sie zurück, wenn für die Kirchlichkeit von Bruderschaften plädiert werden sollte. Wer dieser Ansicht war, z. B. Petrus de Ubaldis, verzeichnete Fürbitten und Totengedenken mit größerer Aufmerksamkeit als die Vertreter der Gegenmeinung. Zum andern diente die *memoria* der generellen Legitimation, denn sie war ein wichtiges Element der religiösen Mission der Bruderschaften. Mußte diese Mission, wie in Assisi in den 1370er Jahren, gegen Zweifler verteidigt werden, dann war der Verweis auf Memorialleistungen ein gutes Argument für die Existenzberechtigung der Bruderschaften.

## III.

Der Dialog von *memoria* und Recht im mittelalterlichen *theatrum fraternitatum* öffnet den Blick auf ein Szenario, in dem auch der Bruderschaftsbegriff neu verhandelt werden kann. Einige Überlegungen dazu sollen abschließend angestellt werden. Um das Panorama zeitgenössischer Ansichten zu den Bruderschaften zu vervollständigen, müßten den Rechtsdokumenten und gelehrten Kommentaren weitere Stimmen zur Seite gestellt werden. In Frage kämen sowohl einige toskanische Novellen des 14. und 15. Jahrhunderts als auch verstreute Einlassungen von Theologen und Ordenspredigern von Bernardino von Siena bis Martin Luther[33]. Würden diese literarischen und theologischen Texte in die Analyse einbezogen, was aus Platzgründen hier

[33] Nachweise in T. FRANK, *Bruderschaften im spätmittelalterlichen Kirchenstaat*, S. 14.

allerdings unterbleiben muß, so würden die aus den Rechtstexten gewonnenen Ergebnisse insbesondere in folgender Hinsicht bestätigt: Die Italiener des Spätmittelalters hielten es für plausibel, Bruderschaften – jedenfalls Laienbruderschaften – mit Zünften und Semireligiosengruppen zu vergleichen, waren zugleich aber überzeugt, daß die drei Gruppen im Prinzip unterscheidbar blieben. Keine Einigkeit bestand hingegen über den Platz der Bruderschaften in der Gesellschaft, insbesondere nicht darüber, ob Bruderschaften in die kirchliche oder in die weltliche Zuständigkeit gehörten, ja nicht einmal darüber, ob sie eine Existenzberechtigung hatten oder nicht. Immerhin aber waren die Beobachter – wenigstens die scharfsichtigeren unter ihnen – sich darüber im Klaren, daß gerade diese Unbestimmtheit, über deren Präzisierung Bruderschaften und Gesellschaft sich immer wieder neu auseinandersetzen mußten, ein Problem darstellte und als Problem zu behandeln war.

Hinter diese mittelalterliche Erkenntnis sollte die Begriffsbildung der modernen historischen Forschung nicht zurückfallen. Doch eben diese Gefahr besteht – jedenfalls ist das der Eindruck, der sich einstellt, wenn man die in den letzten Jahrzehnten unternommenen Versuche, Bruderschaften terminologisch unter Dach und Fach zu bringen, einer Durchsicht unterzieht. Vor allem die deutsche Forschung schreckt vor den Mühen der definitorischen Arbeit fast nie zurück. Sie versucht zu klären, wie Einungen, Korporationen, Assoziationen und dergleichen klassifiziert und Bruderschaften in diesen Kosmos eingeordnet werden können. Unter dem Einfluß der Rechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts gelangte sie zu mehr oder weniger starren Typologien und zu Definitionen, die Bruderschaften an unterschiedlich geschnürte Bündel von festen Merkmalen ketten. Daß die Berechtigung einzelner Merkmale von jedem, der sich erneut an das Thema macht, anhand seiner eigenen Auswahl von historischen Beispielen in Zweifel gezogen werden kann, liegt in der Natur der Sache, wäre aber verschmerzbar. Das eigentlich Unbefriedigende an den gängigen Definitionen ist, daß sie ihrem Gegenstand den Charakter einer – soziologisch oder juridisch gekleideten – 'Wesenheit' verleihen. Eine solche Operation verdeckt aber die strukturelle Problematik der Bruderschaften, ignoriert ihre 'offene Flanke'.

Wenn die Einsicht in diese Öffnung auf das Spiel der Machtverhältnisse, der Rechtspraxis, der sozialen Mobilität und der religiösen Ansprüche in der umgebenden Gesellschaft preisgegeben wird, dann mindert das den heuristischen Wert der aus solchen Definitionen abgeleiteten Bruderschaftsbegriffe.

Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen. Die von Ludwig Remling 1986 ausgearbeitete Bruderschaftsdefinition[34] nennt insgesamt sechs Merkmale: Freiwilligkeit der Mitgliedschaft, Dauerhaftigkeit der Vereinigung; überwiegend religiöse und karitative «Aktivitäten», Zugehörigkeit zur Kirche; Neutralität in Bezug auf den kirchenrechtlichen Status der Mitglieder, Neutralität in Bezug auf deren «privaten Lebensbereich». Einmal abgesehen davon, daß wir das Privatleben wohl besser den Novellendichtern überlassen, ist auch die Angemessenheit einer Reihe von anderen dieser Kriterien zweifelhaft. Das Merkmal der Freiwilligkeit, eine Anleihe aus den Distinktionen der mittelalterlichen und vor allem der modernen Rechtswissenschaft, klingt im Fall der Bruderschaften zwar sehr plausibel, doch wird seine Triftigkeit gerade durch Remlings eigene Untersuchungen in Frage gestellt. Denn er kann zeigen, daß potentiellen Interessenten sich die Alternative, ob sie sich auf eine Mitgliedschaft einlassen sollten oder nicht, oftmals überhaupt nicht in dieser Form präsentierte, weil es z.B. bei Bruderschaften bestimmter Berufsgruppen selbstverständlich und von Vorteil war, dazuzugehören[35]. Insbesondere aber ist die von Remling vertretene Zuordnung zur Kirche eine Festlegung, mit der man sich den Zugang zum Problem der mittelalterlichen Bruderschaften geradezu verbaut. Die auf epochenübergreifende Gültigkeit angelegte Definition mischt brauchbare Beobachtungen (religiöse Funktionen, kirchenrechtliche Neutralität) mit fragwürdigen Einschränkungen (Innerkirchlichkeit), unverifizierbaren Postulaten (Privatleben) und normativen Bestimmungen (Freiwilligkeit). Wenn schon auf normative Aussagen rekurriert werden muß, dann dürfen nicht einfach – stillschweigend generalisierte – Deduktionen der Juristen des 19. Jahrhunderts übernommen werden, sondern es müssen jene Normen und Ideale expliziert werden, die die Öffnung der mittelalterlichen Bruderschaften zur Gesellschaft hin steuerten. Zu diesen Normen gehört z.B. das Brüderlichkeitsideal, von dessen Inanspruchnahme, Behauptung, Erfüllung oder Negierung die Akzeptanz der normativ stark aufgeladenen Selbst- oder Fremdbezeichnung «Bruderschaft» abhing.

[34] L. REMLING, *Bruderschaften in Franken*, S. 49 f.: Bruderschaften seien «freiwillige, auf Dauer angelegte Personenvereinigungen mit primär religiösen, oft auch karitativen Aktivitäten, bestehend innerhalb oder neben der Pfarrei, wobei durch die Mitgliedschaft weder der kirchenrechtliche Status des einzelnen tangiert wird, noch sich im privaten Lebensbereich Veränderungen ergeben müssen». Remling betont im selben Zusammenhang die Zugehörigkeit der Bruderschaften zur Kirche und bezeichnet sie folglich auch als «innerkirchliche Sondergruppen».

[35] *Ibidem*, S. 67 ff., Bruderschaften an Landkapiteln; S. 119 ff., Präsenzbruderschaften von Vikaren und Altaristen; S. 132 ff., 211 ff., Klerikerbruderschaften aus herrschaftlicher Initiative; S. 342, Handwerkerbruderschaften.

Das zweite Beispiel ist das von Otto Gerhard Oexle entwickelte Konzept der «Gilde»[36]. Es steht an dieser Stelle weniger eine Kritik dieses Konzepts als ganzen zur Diskussion als sein Nutzen speziell für die Bruderschaftsforschung. Oexle zählt, wiewohl mit gewissem Zögern, auch religiöse Bruderschaften zu den sozialen Gruppen des «Gildetyps»[37]. Ausgehend von den Memorialpraktiken in frühmittelalterlichen sozialen Gruppen und von den karolingischen Belegen für Schutz- und Klerikergilden (z.B. Hinkmar von Reims) hat er einen – vom bis dahin in Deutschland üblichen Gebrauch abweichenden – Forschungsbegriff «Gilde» definiert, der durch folgende Merkmale bestimmt ist: freiwillige Teilnahme, Parität der Mitglieder, Schaffung eines eigenen Rechtsbereichs mit gewillkürter Satzung, regelmäßiges gemeinsames Mahl und promissorischer Eid als konstituierender formaler Akt. Entstehungsgrund der «Gilden» war nach Oexle ein gesellschaftlicher Zustand der Desorganisation, auf den die Menschen mit einem beeideteten Assoziationsvertrag reagierten. Das Konzept knüpft an soziologische Ansätze, vor allem aber an die historische Rechtswissenschaft an: an den Genossenschaftsbegriff Otto von Gierkes[38] und an Untersuchungen zum Eid im Mittelalter. Da der Eid das wichtigste der fünf Kriterien ist, hat Oexle, nachdem Kritik an seiner Verwendung der Bezeichnung «Gilde»

[36] Auswahl aus einschlägigen Beiträgen: O.G. OEXLE, *Liturgische Memoria und historische Erinnerung*; DERS, *Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit*; DERS., *Conjuratio*; DERS., *Die Kaufmannsgilde von Tiel*, in: *Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa*, Teil VI: *Organisationsformen der Kaufmannsvereinigungen in der Spätantike und im frühen Mittelalter*, hrsg. von H. JANKUHN - E. EBEL (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 3. Folge, 183), Göttingen 1989, S. 173-196; DERS., *Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber*, in *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, München 1994, S. 115-160; DERS., *Die Kultur der Rebellion. Schwureinung und Verschwörung im früh- und hochmittelalterlichen Okzident*, in M.Th. FÖGEN (Hrsg.), *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Historische und juristische Studien zur Rebellion* (Ius commune, Sonderheft 70), Frankfurt a.M. 1995, S. 119-137; zuletzt DERS., Art. *Guilde*, in J. LE GOFF - J.-C. SCHMITT (Hrsg.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, 1999, S. 450-463.

[37] O.G. OEXLE, *Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit*, S. 216, Bruderschaften als Variante der «Gilde» genannt; DERS., *Conjuratio*, wo S. 174 die Zuordnung von Bruderschaften zu den «Gilden» zurückhaltender beurteilt wird; DERS., *Die Kultur der Rebellion*, S. 121, rechnet Bruderschaften zu einer Variante der Schwureinungen vom Gildentyp, unterscheidet letztere jedoch von territorial gebundenen Schwureinungen. Auch in O.G. OEXLE, Art. *Guilde*, S. 459 f., werden die «confréries» dem «Gilde»-Begriff subsumiert, allerdings als ein Phänomen «à part» betrachtet.

[38] O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vor allem Bd. 1: *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Berlin 1868, Neudruck Graz 1954.

laut geworden war, seit 1985 zunehmend auf Max Webers Terminus «Schwureinung» zurückgegriffen.

Ein Problem, das der an frühmittelalterlichen Quellen entwickelte «Gilde»-Begriff in unserem Zusammenhang stellt, besteht darin, daß er auf die mehrheitlich erst im Spätmittelalter faßbaren frommen Vereinigungen aus sachlichen Gründen nur bedingt anwendbar ist. Gewiß wurde die Zugehörigkeit zu solchen Gruppen vor allem nördlich der Alpen häufig eidlich bekräftigt, doch oftmals, gerade bei religiös anspruchsvolleren Bruderschaften, fehlt ein Eid, ja er wurde bewußt vermieden und auch nicht durch ein Gelöbnis ersetzt. Schon aus diesem Grund empfiehlt sich der Eid als Definitionskriterium für Vereinigungen mit vorwiegend religiösen Funktionen eigentlich nicht. Weder Freiwilligkeit (siehe oben) noch Mitgliederparität oder autonome Satzung können *a priori* postuliert werden; diese Merkmale sind vielmehr am Einzelfall zu verifizieren, laufen bei religiös orientierten Vereinen aber oftmals ins Leere. Unzutreffend ist für die hoch differenzierten und spezialisierten spätmittelalterlichen Bruderschaften sowohl die an Gierkes deutschen Genossenschaften inspirierte Einschätzung, sie hätten «den ganzen Menschen» erfaßt, als auch die Annahme, sie hätten sich stets als Notbehelf in Situationen der Desorganisation oder Krise gebildet. Einen Weg zu einer brauchbaren Bruderschaftsdefinition weist Oexles «Gilde»-Konzept als Oberbegriff letztlich auch deshalb nicht, weil es das Problem nur auf die nächst tiefere Ebene verlagert, auf welcher sich dann beim Versuch, die diversen Untertypen der 'Gilde' zu beschreiben, die bekannten Schwierigkeiten reproduzieren.

Doch selbst wenn man diese inhaltlichen Einwände einmal beiseite läßt, bleibt ein anderes Problem: Wenn man die Rechtsform, die durch den Eid hergestellt wird, so stark betont, dann nimmt man den Anspruch der «Gilden» oder «Schwureinungen» auf Autonomie bzw. auf eine gewisse Isolation von der Gesellschaft beim Wort und hat somit wenig Veranlassung dazu, die Dynamik der Beziehungen zwischen diesen sozialen Gruppen und ihrer Umgebung zu untersuchen. Genauer gesagt, wird die Dynamik ausgeklammert, indem sie in die Geschichte des Eides abgedrängt wird. Nun haben neuere Forschungen zum Eid in der Tat wiederholt auf die Bedeutung dieses «Recht schöpfenden» Rechtsinstituts für die europäische Geschichte aufmerksam gemacht[39]. Sie arbeiten zugleich aber heraus, daß die Bedeutung der Eide sich wandelte, somit ihrerseits nur aus dem

[39] P. PRODI, *Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des* Okzidents, Berlin 1997, besonders S. 55 ff. (Frühmittelalter), 140 ff. (Spätmittelalter); Eid als «Recht herstellendes Organ» z.B. S. 55, 67 f. und *passim.*

historischen Kontext zu verstehen und selbst wieder erklärungsbedürftig ist. Auch wenn man die Auseinandersetzung zwischen Schwureinung und Gesellschaft zur Auseinandersetzung um den Eid umdeklariert, kommt man bei näherem Hinsehen also nicht darum herum, die Bedingungen und Grenzen der Vermittlung zwischen Individuum, Gruppen und Machthabern zu analysieren. Außerdem wurde im Spätmittelalter auf allen Ebenen der Gesellschaft und bei allen möglichen Gelegenheiten ein so ausgiebiger Gebrauch von Eiden gemacht, daß zu bezweifeln ist, ob dieses Kriterium zur Definition spezifischer sozialer Gruppen viel beitragen kann und ob die soziale Bindungskraft der Eide tatsächlich so hoch zu veranschlagen ist.

Angesichts dieser Schwierigkeiten mit dem Forschungsbegriff 'Bruderschaft' habe ich an anderer Stelle einen Definitionsvorschlag[40] gemacht, der von der mittlerweile breit rezipierten Definition Ludwig Remlings ausgeht, jedoch anstrebt, eine zumindest für mittelalterliche Bruderschaften sachlich angemessenere und heuristisch produktivere Bestimmung zu geben. Selbstverständlich erhebt mein Versuch nicht den Anspruch, eine Patentlösung zu sein. Er soll aber der Tatsache Rechnung tragen, daß Bruderschaften an religiöse und soziale Ideale appellierten, für die auch andere Gruppen und Institutionen sich zuständig fühlten; daß sie im Kräftefeld der Gesellschaft und damit unter Rechtfertigungsdruck standen; daß ihre Existenz nicht einfach ein gegebenes Faktum war, für deren Beschreibung man bloß die 'richtigen' Merkmale zusammentragen müßte, sondern ein Problem ständiger Neuausrichtung im Spannungsbogen von Norm und Praxis, von Ideal und Wirklichkeit. Die von Bruderschaften geleistete *memoria* war also mehr als ein aktiver Beitrag zum Seelenheil von Mitbrüdern, Mitschwestern, Wohltätern und Bedürftigen; sie war auch ein Argument in ihrer Auseinandersetzung um Selbstvergewisserung und Anerkennung.

[40] T. FRANK, *Bruderschaften im spätmittelalterlichen Kirchenstaat*, S. 15: «Mittelalterliche Bruderschaften waren auf Dauer angelegte Personenvereinigungen mit explizit religiösen, darunter oft auch karitativen, implizit sozialen und wirtschaftlichen Funktionen. Die aus diesen Funktionen entwickelten, meist rituell vollzogenen, nach innen wie nach außen wirkenden Handlungsweisen erzeugten in Auseinandersetzung mit den Kontrollansprüchen der Gesellschaft und den Mitgliederinteressen eine Gruppenidentität. Die Mitgliedschaft berührte den kirchenrechtlichen Status des einzelnen nicht».

# La memoria dei vivi e dei morti presso i Cistercensi

## Il codice Ambr. H 230 inf. dell'abbazia di Santa Maria di Lucedio

di *Guido Cariboni*

La preghiera per i vivi e la commemorazione dei defunti ricoprirono un posto centrale nella vita della *religio* di Cîteaux e, d'altra parte raggiunsero, tra il XII e il XIII secolo, una forma peculiare che distinse i Cistercensi e li differenziò da altre istituzioni religiose ad essi contemporanee[1]. Come ha sottolineato Joachim Wollasch: «Il sorgere degli ordini monastici, iniziato dai Cistercensi nel XII secolo, portò ad una netta cesura nella storia del movimento di affratellamento [Verbrüderungsbewegung]»[2].

Questo studio intende analizzare la prassi memoriale per i vivi e i defunti presso i monaci di Cîteaux. Verranno esaminate le fonti normative e liturgiche dell'ordine tra il XII e il XIII secolo; sarà quindi preso in esame il codice del Capitolo dell'abbazia di Santa Maria di Lucedio, in diocesi di Vercelli, grazie al quale si evidenzierà come le forme cistercensi furono accolte e rielaborate in ambito locale. Tale codice sarà inoltre utilizzato per ricostruire le pratiche liturgiche e devozionali che univano la comunità

[1] J. WOLLASCH, *Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 84, 1973, pp. 188-232; J. WOLLASCH, *Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (edd), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkes im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), München 1984, pp. 215-232; K. SCHMID - J. WOLLASCH, *Societas et fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters*, in «Frühmittelalterliche Studien», 9, 1975, pp. 30-31; J. WOLLASCH, *Gemeinschaftsbewusstsein und Soziale Leistung im Mittelalter*, in «Frühmittelalterliche Studien», 9, 1975, pp. 282-284. Sulla tradizione memoriale cistercense si veda anche il classico, ma ancora valido, studio di J. LAURENT, *La prière pour les défunts et les obituaires dans l'ordre de Cîteaux*, in *Mélanges Saint Bernard. XXIV congrès de l'Association bourguignonne des sociétés savantes*, Dijon 1953, pp. 383-396.

[2] «Zum andern hat die von den Cisterciensern begonnene, das 12. Jahrhundert mit kennzeichnende Entstehung der Mönchsorden einen scharfen Einschnitt in die Geschichte der Verbrüderungsbewegung gebracht»: J. WOLLASCH, *Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung*, cit., p. 229.

monastica al variegato ambito sociale gravitante intorno all'abbazia. Verrà condotto nello stesso tempo uno studio incrociato tra le annotazioni commemorative presenti sul manoscritto e i documenti d'archivio, al fine di analizzare l'ampia casistica e i differenti livelli del rapporto tra la comunità monastica da una parte e laici ed ecclesiastici dall'altra.

## 1. *La memoria cistercense*

Le specificità cistercensi in ambito memoriale possono essere colte con chiarezza a partire dalle consuetudini e dagli statuti dell'ordine. L'analisi delle varie redazioni degli *Ecclesiastica officia*[3], il *liber usuum* della congregazione, confrontata con le decisioni stabilite in materia dai Capitoli generali di Cîteaux, permette di evidenziare una evoluzione nella tradizione monastica cistercense in ambito commemorativo nel corso del primo secolo di vita della *religio*.

Secondo le osservazioni di Bruno Griesser, recentemente riprese e approfondite da Franz Neiske, la prima redazione degli *Ecclesiastica officia* conservatasi nel codice 1711 della Biblioteca comunale di Trento, consente di rilevare come quanto prescritto dalle più antiche disposizioni della *religio* circa il ricordo, il suffragio e l'assoluzione dei defunti – capitoli CXVIII-CXXI[4] – si appoggiasse e seguisse la tradizione benedettino-clunia-

[3] Non esiste una edizione critica degli *Ecclesiastica officia*; sono state pubblicate però le tre principali versioni di questo testo nel corso del XII secolo, cfr. D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens du XIIme siècle. Texte latin selon les manuscrits édités de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114. Version française, annexe liturgique, notes, index et tables* (La documentation cistercienne, 22), Reiningue 1989. La prima redazione si ricava dal codice 1711 della Biblioteca Comunale di Trento. Per un'analisi del manoscritto con una bibliografia fondamentale, cfr. C. WADDELL (ed), *Narrative and Legislative Texts From Early Cîteaux* (Cîteaux. Studia et documenta, 9), Cîteaux 1999, pp. 92-93. Tale manoscritto è datato agli ultimi anni Trenta del XII secolo, la versione degli *Ecclesiastica officia* qui contenuta risalirebbe però, secondo l'editore, a qualche anno prima, cfr. B. GRIESSER, *Die «Ecclesiastica officia cisterciensis ordinis» des cod. 1711 von Trient*, in «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis», 12, 1956, pp. 174-175. La seconda si ricava dal codice conservato nella Biblioteca Universitaria di Lubiana, n. 31, datato intorno al 1147: C. WADDELL (ed), *Narrative and Legislative Texts*, cit., pp. 50-53. La terza versione è contenuta nel famoso manoscritto della Biblioteca Municipale di Digione, n. 114. Tale codice, che risale agli anni Ottanta del XII secolo, venne considerato da quel momento il testo modello a cui tutte le abbazie dell'ordine dovevano rifarsi, *ibidem*, pp. 37-39.

[4] I capitoli del manoscritto di Trento corrispondono ai capitoli XCIV-IC della versione definitiva di D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., pp. 268-290.

cense[5]. In questo testo, composto intorno agli anni Trenta del XII secolo[6], si prevedevano a favore dei defunti: 1) l'ufficio giornaliero collettivo e una messa che il monaco ebdomadario doveva celebrare quotidianamente in ogni monastero[7], 2) gli anniversari particolari, nel giorno della morte, con scadenza annuale, per i singoli religiosi, i loro parenti, i benefattori e gli abati del monastero[8], 3) una messa comunitaria ogni lunedì e un numero annuale stabilito di messe private e di orazioni per tutti i defunti (15 messe da recitarsi da parte di ogni sacerdote, 8 salteri per tutti gli altri religiosi, ad eccezione di chi non conosceva il salterio, che era tenuto pertanto a ripetere 1200 volte il salmo *Miserere mei Deus* o il Padre nostro) e 4) tre refezioni giornaliere da offrire ai poveri[9]. Oltre a questa liturgia, che potremmo definire ordinaria, una serie di pratiche erano inoltre previste in occasione della morte di un confratello e, anche se in tono minore, di un parente prossimo dei religiosi[10]. Tali pratiche erano complessivamente definite come *debitum* e prevedevano che, dopo la sepoltura, il nome del

[5] B. GRIESSER, *Die «Ecclesiastica officia cisterciensis ordinis»*, cit., pp. 170-172; F. NEISKE, *Cisterziensische Generalkapitel und individuelle Memoria*, in G. MELVILLE (ed), *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen* (Vita regularis, 1), Münster 1996, p. 267.

[6] Cfr. *supra*, nota 3.

[7] Per quanto riguarda l'ufficio, cfr. D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., pp. 148-151, n. LXXIII. Su questo punto si vedano le interessanti osservazioni di F. KOVÁCS, *Relation entre l'officium defunctorum feriale et la liturgie cistercienne primitive*, in «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis», 7, 1951, pp. 78-84. Per la messa quotidiana: D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 100, n. XLVII-XLVIII; p. 182, n. LXXXII; e inoltre C. WADDELL (ed), *Twelfth Century Statutes from the Cistercian General Chapter* (Cîteaux: Studia et documenta, 12), Brecht 2002, p. 118, n. 14 (1184): «Ad missam cotidianam pro defunctis, si presens defunctus fuerit in ecclesia, dicatur pro eo collecta omnipotens sempiterne Deus cui numquam, singularis, post primam collectam». Su entrambi questi riti si veda J.M. CANIVEZ, *Le rite cistercien*, in «Ephemerides liturgicae», 63, 1949, pp. 295-296, 299-300.

[8] D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 66, n. XXVII; p. 70, n. XXIX; p. 80, n. XXXIV; p. 140, n. LXVIII; p. 154, n. LXXV; si veda anche p. 226, n. LXXVI, § 18.

[9] «Tres prebende cotidie et missa similiter excepto Parascevem ... Ab unoquoque sacerdote quindecim misse infra annum. A ceteris octo psalteria. Qui psalterium nesciunt, doudecies centies *Miserere mei Deus*. Qui ipsum ignorat, toties *Pater noster*», in D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 290, n. CXX.

[10] Per quanto riguarda i parenti prossimi, padri, madri, fratelli e sorelle era previsto un ufficio plenario, una messa privata da cantare da ciascun sacerdote e 50 salmi dagli altri monaci, cfr. D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., pp. 290-291, n. CXXI.

monaco fosse inscritto nel Necrologio del monastero, e venisse così ricordato annualmente dal Capitolo nel giorno dell'anniversario. Per il monaco, subito dopo la sua morte, inoltre, era celebrato un ufficio plenario oltre ad altri sette uffici plenari quotidiani nella settimana seguente il decesso (*plenarium septenarium*). Una colletta particolare doveva inoltre essere ripetuta dalla comunità fino al trentesimo giorno dalla morte, quando l'estinto veniva assolto, ossia liberato dalle pene, dal cantore del monastero durante il Capitolo quotidiano. Ogni sacerdote era tenuto infine a celebrare tre messe private e ciascun religioso a recitare un intero salterio per il defunto[11]. Momento centrale del ricordo e della preghiera dei morti, che superava e perfezionava la consuetudine cluniacense, fu però per i monaci bianchi sin dai primi decenni, la riunione annuale degli abati presso *Cistercium*. Il Capitolo generale rappresentò infatti l'occasione per celebrare l'assoluzione collettiva dei religiosi scomparsi durante l'anno; in questa circostanza ogni abate comunicava alle altre comunità servendosi di *brevia,* i nomi dei confratelli deceduti nell'anno precedente; i partecipanti al Capitolo si scambiavano tali liste e i nomi venivano così inseriti nei Necrologi di tutte le abbazie[12].

[11] «Hoc est autem debitum, ut scribatur in kalendario singulis annis in capitulo recitandus et tunc plenarium officium celebretur pro eo, quantum dies permiserit, et plenarium septenarium dicatur pro eo in conventu et collecta usque ad tricesimum diem in ea qua moritur ecclesia. Quibus finitis, tricesima die commemorante cantore absolvatur in capitulo et tunc coniugatur in collecta, scilicet *Omnipontens sempiterne Deus cui numquam*. Et ab unoquoque sacerdote III misse privatim et ab unoquoque clerico psalterium et qui ipsum ignorant, centies quinquagies *Miserere mei Deus*, qui etiam ipsum ignorat, toties *Pater noster* dicant», D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., pp. 286, 288. Per l'analisi di questi testi rispetto alla tradizione monastica precedente e alla successiva normativa cistercense rimando a F. NEISKE, *Cisterziensische Generalkapitel und individuelle Memoria*, cit., pp. 266-270.

[12] «Eo etiam tempore, quo abbates Cistercium conveniunt, deferens unusquisque breve pro fratribus, qui eo anno in ecclesia sua defuncti sunt, reddet ea cantori. Quis postquam distribuerit, ea in capitulo recitabit. Quibus absolutis ab abbate Cisterciensis ecclesie distribuuntur brevia, ita ut singuli omnia habeant; quibus etiam in capitulo uniuscuiusque ecclesie iterum recitatis absoluantur defuncti et scribantur in kalendario singulis annis recitandi et tunc pro singulis fiat quod superius diximus. Pro quibus etiam hec aguntur in omnibus nostris ecclesiis, scilicet plenarium officium, quotiens pro defunctis in conventu agitur, usque ad tricesimum diem et tunc absoluantur in capitulo: tres prebende cotidie et missa similiter excepto parasceven», in D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 290. Analisi in F. NEISKE, *Cisterziensische Generalkapitel und individuelle Memoria*, cit., pp. 270-271. La commemorazione e la lettura dei *brevia* in occasione del Capitolo generale si trova anche nei primi statuti che C. WADDELL (ed), *Twelfth Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, cit., p. 54, fa risalire agli anni 1136-1137: «In prima die capituli, post recitationem brevium et absolutionem defuntorum

Nel corso dei decenni centrali del XII secolo, come appare dalle successive redazioni degli *Ecclesiastica officia*, questa memoria individuale fu gradualmente accantonata e venne faticosamente sostituita da una tendenza alla commemorazione complessiva. Già nella redazione conservatasi nel manoscritto di Ljubljana, e risalente alla fine degli anni Quaranta del XII secolo, il *debitum* individuale dovuto a ciascun religioso cistercense defunto fu di molto ridotto, limitato alla recita di una colletta commemorativa durante l'ufficio e nel corso della messa quotidiana per i defunti fino a trenta giorni dopo la morte, all'assoluzione nel Capitolo il trentesimo giorno, e alla celebrazione di tre messe private da parte di ciascun sacerdote[13]. Del tutto eliminati furono invece il settenario e l'iscrizione del nome del defunto nel Necrologio, connessa con la possibilità di celebrare ogni anno un anniversario individuale presso il monastero. A tali omissioni corrispose però un aumento delle pratiche collettive di commemorazione. Mantenuto l'ufficio quotidiano, la messa e le tre refezioni da offrire ai poveri, il numero di messe private annuali passò da quindici a venti e il numero dei salteri da otto a dieci. Maggiore rilievo assunsero inoltre le commemorazioni generali dei defunti, religiosi e non. Gli *Ecclesiastica officia* nella prima versione conoscono soltanto la festa per tutti i defunti, la commemorazione dei parenti dei religiosi (senza che venga indicata una data precisa) e gli anniversari della morte degli abati oltre, naturalmente, all'assoluzione collettiva in occasione del Capitolo generale[14]. Nell'evoluzione successiva degli *Ecclesiastica officia*, le commemorazioni generali, chiaramente stabilite, sono da tenersi in quattro occasioni nel corso dell'anno[15]: l'11 gennaio per tutti i defunti

dicatur *adiutorium nostrum*, et omnes monachi, preter priores qui loco abbatum fuerint, exeant ad tenendum ordinem suum» (p. 56). Su questo punto si veda anche C. WADDELL (ed), *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux*, cit., pp. 303-304.

[13] «Hoc est autem debitum, ut collecta dicatur pro eo in conventu ad officium defunctorum in vesperis et laudibus usque ad tricesimum diem, scilicet *Deus cui proprium*, et hec eadem in missa cotidiana diebus totidem repetatur. Quibus finitis, tricesima die commemorante cantore absolvatur in capitulo, et tunc coniugatur in collecta, scilicet *Omnipotens sempiterne Deus cui nunquam;* et tunc ab unoquoque sacerdote tres misse privatim, et ab unoquoque clerico psalterium, et qui ipsum psalterium ignorat, centies quinquagies *Miserere mei Deus*. Qui etiam ipsum ignorant, totiens *Pater noster* dicat», in D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 286, n. XCVIII; da confrontare con il testo *supra*, nota 11.

[14] D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., pp. 154-156, n. LXXV; pp. 288-290, n. CXX.

[15] Questa evoluzione è chiaramente verificabile nel testo degli *Ecclesiastica officia* al capitolo «De officiis defunctorum precipuis», confrontando la versione antica contenuta nel

dell'ordine e in particolare per gli abati e i vescovi cistercensi[16], il 2 novembre, festa dei defunti, e il 20 novembre per i parenti, i consanguinei e i benefattori[17] e le comunità religiose legate a Cîteaux da vincoli di affratellamento[18]. Il momento centrale della commemorazione rimase però il Capitolo generale di Cîteaux, anche se la prassi mutò piuttosto radicalmente rispetto alle origini. In questa occasione fu infatti eliminato ogni accenno alle celebrazioni individuali, che furono sostituite da una assoluzione generale di monaci, novizi, conversi e familiari (nel senso non tanto di parenti carnali, quanto di persone legate a vario titolo ai monasteri) morti l'anno precedente[19]. Inoltre venne introdotta per il 17 settembre una seconda assoluzione generale che, sul modello di quella di Cîteaux, aveva luogo in ogni abbazia dell'ordine ad opera del cantore, nel caso, molto frequente, in

manoscritto di Trento (cap. LXXV), con quella molto più ampia del manoscritto di Digione (cap. LII), cfr. D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 154. Si veda inoltre C. WADDELL (ed), *Twelfth Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, cit., p. 103, n. 1 (1183): «Solemnia anniversaria stando praeter IIII generalia, nulla fiant, excepto regis Ludovici, de quo concessum est ut stando fiat ibi tantummodo ubi sepultus est», anche in J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis*, I, Louvain 1933, p. 91, n. 1 (1183).

[16] «Et in anniversario omnium defunctorum ordinis nostri, episcoporum et abbatum quod fit tercium idus ianuarii sollemne facimus officium cum vesperis, vigiliis et laudibus, et psalmi stando cantantur», in D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 154, n. LII.

[17] «Commemoratio parentum nostrorum, fratrum et sororum, omniumque consanguineorum et benefactorum nostrorum», in D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 154, n. LII; «Pro parentibus nostris, patres, matres, fratres, sorores et consanguinei defuncti fratrum ordinis nostri ... Pro eis quoque semel in anno communiter duodecimo kalendas decembris per omnes abbatias nostras precipuum officium fiet sollemniter», *ibidem*, p. 290, n. IC.

[18] Per gli elenchi di queste comunità collocate spesso in margine ai Martirologi cistercensi si veda J. WOLLASCH, *Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser*, cit., pp. 188-232.

[19] «Tempore Cisterciensis capituli, sequenti die post exaltationem sancte crucis, post sermonem habitum in capitulo cum devotione stantibus omnibus, ab eo qui capitulum tenet absolvantur defuncti nostri ita dicente: *Anime fratrum et familiarium nostrotum hoc anno defunctorum requiescant in pace ...*», D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 286, n. XCVIII; «Patres, matres, fratres, sorores et consanguinei defuncti fratrum ordinis nostri in Cisterciensi capitulo in conventu abbatum extremo die absolvi debent», *ibidem*, p. 290, n. IC; «Anniversarium fratrum et familiarium nostrorum, quod celebratur XIIIo kalendas octobris nunc celebrabitur XVo kalendas octobris. Adiuncto regis Lodovici anniversario, regine uxoris eius, ducum et ducissarum Burgundie, et dicetur Ia collecta *deus veniae largitor*, IIa *praesta, Domine, quaesumus*», cfr. C. WADDELL (ed), *Twelfth Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, cit., p. 145, n. 8 (1187); anche in J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., I, p. 107, n. 9 (1187).

cui l'abate si trovasse ancora in viaggio, di ritorno da *Cistercium*. Lo stesso abate al suo rientro ripeteva una terza volta la formula di assoluzione. A partire dai vesperi del 17 settembre era infine iniziato presso ogni monastero un solenne tricenario commemorativo[20].

Confrontando le due versioni del *liber usuum* cistercense si evidenzia, sia per quanto riguarda lo stretto ambito della singola abbazia, sia nella struttura dell'ordine nel suo complesso, una riorganizzazione della memoria, nei secoli centrali del XII secolo, da un piano individuale a uno collettivo. Questo mutamento richiese naturalmente un processo graduale e costante che portò, ad esempio, il Capitolo generale nel 1161 a privilegiare il ricordo degli abati defunti rispetto a quello degli altri religiosi[21]. Gli anniversari da celebrarsi annualmente a favore di singoli monaci e conversi furono inoltre gradualmente eliminati; è del 1217 una chiara definizione del Capitolo generale in cui si interdirono le celebrazioni individuali per i defunti dopo la seconda assoluzione alla fine del tricenario[22]. Tutto ciò provocò una reazione da parte dei membri dell'ordine, tanto da portare un numero

[20] «Eo quoque die quo post annuum capitulum sollemnem facimus memoriam omnium monachorum, noviciorum, conversorum, et familiarium nostri ordinis preterito anno defunctorum», D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 154, n. LII; «Eodem modo fiat absolutio quinto decimo kalendas octobris in unaquaque abbatia ordinis nostri, commemorante cantore: et eodem die ad vesperas incipiatur sollemne tricenarium, nisi forte in crastino dies precipui ieiunii vel dominica dies occurrerit ... Et cum abbates de Cisterciensi capitulo venerint, prima die qua in suo quisque fuerit capitulo ad ammonitionem cantoris iterum absolvantur cum flexione genuum etiam dominicis et festis diebus», *ibidem*, p. 288, n. 98; si veda anche p. 152, n. LI; p. 188, n. LXXXVIII.

[21] «Abbatum nostrorum in capitulo anniversarium pronuntiamus», C. WADDELL (ed), *Twelfth Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, cit., p. 73, n. 3 (1161). Non trovano invece riscontro nella recente edizione critica di Waddell le definizioni riguardanti questo argomento, pubblicate da J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., I, p. 47, n. 8 (1152); p. 58, n. 29 (1154); p. 63, n. 32 (1157). La disposizione del 1161 è poi ripresa nel *libellus definitionum* del 1202: «Quod in capitulo pronunciatur anniversarium abbatum. Abbatum nostrorum anniversarium in capitulo pronunciamus sic. Obiit dominus P. undecimus abbas Cistercii et commemoratio omnium fratrum et cetera», cfr. B. LUCET, *La codification cistercienne de 1202 et son évolution ultérieure* (Bibliotheca Cisterciensis, 2), Roma 1964, p. 76, dist. IV, n. 3; e accolta *in toto* anche nelle codificazioni del 1237 e 1257, cfr. B. LUCET, *Les codifications Cisterciennes de 1237 et de 1257* (Sources d'histoire médiévale, 9), Paris 1977, pp. 273-274, dist. VI, n. 2.

[22] «Firmiter inhibetur autem ne aliquis in ordine nostro post secundam absolutionem pro mortuo vel aliquo alio casu celebrare praesumat. Quod autem in Usibus scriptum est corrigatur» J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., II, p. 465, n. 2 (1227). Su questa definizione si veda anche D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 460, n. 214.

non indifferente di monaci e conversi a richiedere presso altri monasteri non cistercensi la celebrazione di anniversari personali[23]. Nonostante queste posizioni, le perentorie indicazioni dell'ordine vennero comunque in linea di massima recepite; se ne trova riscontro considerando i Necrologi cistercensi superstiti, che si presentano incredibilmente scarni rispetto a quelli delle coeve istituzioni religiose tradizionali[24].

La stessa linea tenuta con i religiosi del proprio ordine fu adottata dai Cistercensi anche per laici e chierici estranei alla congregazione, ma che si raccomandavano ai monaci bianchi. Almeno dai primissimi anni del XIII secolo l'assemblea dell'ordine cercò infatti di sottoporre i singoli anniversari dedicati alla memoria di abati, di alte personalità ecclesiastiche e dei laici più importanti e vicini all'ordine, ad un controllo centrale, tentando di arginare le richieste di commemorazioni individuali e sottoponendole al vaglio dell'organo superiore di guida[25]. Allo stesso modo fu proibito ai

[23] «Inquietant multi ex nobis monachi sive conversi conventus alios servitia propria in morte sua petentes. Tales petitiones ultra non fiant, quia omnia communia sunt nobis», J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., I, p. 87, n. 8 (1180); e C. WADDELL (ed), *Twelfth Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, cit., p. 89, n. 8 (1180); e anche B. LUCET, *La codification cistercienne de 1202*, cit., p. 46, dist. III, n. 13.

[24] Si vedano i riferimenti bibliografici *supra*, nota 1 e in particolare J. WOLLASCH, *Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser*, cit., pp. 230-231.

[25] «Anniversaria nulla fiant in ordine, nisi de licentia Capituli generalis; que vero indulta fuerint, non fiant stando nisi quatuor principalia. Quod si aliqua fuerint qualibet ratione indulta, nullum tamen officium», J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., I, p. 265, n. 8 (1201); e inoltre B. LUCET, *La codification cistercienne de 1202*, cit., pp. 44-45, dist. III, n. 9 ; e B. LUCET, *Les codifications Cisterciennes de 1237 et de 1257*, cit., p. 226, dist. III, nn. 15-16. Si veda anche J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., III, pp. 80-81, n. 5 (1270). Per quanto riguarda la famiglia dei fondatori ancora nel 1250: «Quoniam multi abbates petierunt et petunt anniversaria fieri in domibus propriis pro fundatoribus suis, ita intelligit Capitulum generale quod numquam missa celebretur in conventu, nisi expresse hoc sit eis indultum a Capitulo generali», J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., II, p. 351, n. 25 (1250), e ancora p. 376, n. 4 (1252). Perentorio su questo punto è quanto trascritto nel *libellus definitionum* del 1257: «De non petendo servitio in morte. Inhibetur ne aliqua persona ordinis anniversarium vel plenarium servitium post eius obitum faciendum a quocumque de ordine per se vel per alium postulare presumat. Qui autem hoc attentaverit, petito frustretur, et a generali capitulo graviter puniatur. Nec aliqui abbates pro pace interfectorum inter amicos superstites reformanda, seu alia quacumque de causa assumant sibi procurare seu impetrare missarum suffragia a capitulo generali, nec super hoc litteras secularium recipiant vel asportent» B. LUCET, *Les codifications Cisterciennes de 1237 et de 1257*, cit., p. 227, dist. III, n. 18. Qualora l'anniversario fosse stato concesso, nel Capitolo generale si stabiliva che il nome del defunto fosse iscritto nel codice memoriale di tutte le abbazie, come nel caso dell'arcivescovo di Canterbury: «Domino Henrico Cantuariensi Archiepiscopo (Hubert Walter [1193-1205]) concessum est in obitu suo servitium

singoli monasteri di concedere a esterni la celebrazione di messe di intercessione e di suffragio con scadenza annuale o addirittura giornaliera; anzi il ricevere compensi per la celebrazione di servizi liturgici o per scrivere i nomi dei fedeli in margine o in calce ai codici contenenti i riti della messa, fu considerato comportamente simoniaco[26]. La storiografia ha proposto varie ipotesi che tentano di spiegare questa evoluzione. A ragioni di carattere materiale, suggerite forse dall'esempio negativo del monachesimo cluniacense che proprio in quel periodo stava attraversando una difficile congiuntura economica, causata anche da una prassi memoriale enormemente sviluppatasi, si sovrapposero probabilmente motivazioni di natura religiosa e disciplinare che spinsero i Cistercensi a rifarsi in modo sempre più fedele a quanto prescritto da Benedetto nella Regola, ove non si prevedevano liturgie commemorative individuali[27]. Il tentativo di sviluppare una commemorazione complessiva, almeno per quanto riguarda gli esterni all'ordine, non va comunque slegato anche dal più generale atteggiamento che Cîteaux ebbe nei confronti della cura spirituale dei fedeli, ossia in quale misura i Cistercensi furono disposti e poterono accettare la pastorale a favore di persone estranee all'ordine, in particolare verso i laici[28].

I ripetuti interventi del Capitolo generale, furono preparati e accompagnati da una intensa propaganda che, ad esempio, grazie alle raccolte di *exempla,* come *l'Exordium Magnum* e l'*Historia miraculorum* di Cesario di Heisterbach, cercò di radicare la nuova mentalità che in materia di commemorazione dei defunti andava prevalendo tra i vertici dell'ordine. Per mezzo di questi testi, ove si narravano visioni e rivelazioni dall'aldilà, fu documentata e garantita la santità dell'esperienza cistercense, che offriva a

tamquam uni ex nobis et scribatur in regula», C. WADDELL (ed), *Twelfth Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, cit., p. 36 (1195), p. 330. Si veda anche F. NEISKE, *Cisterziensische Generalkapitel und individuelle Memoria*, cit., pp. 279-281.

26 «Nulli abbatum liceat de caetero alicui personae quotidianam missam concedere vel annualem, nisi de licentia Capituli generalis», C. WADDELL (ed), *Twelfth Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, cit., pp. 235-236, n. 3 (1192). «Pro certo pacto nulla fiat missarum promissio quia symoniaca est», *ibidem*, pp. 98, n. 4 (1182); «Nomina non apponatur in canone, nec in serie nec in margine, et opposita obliterentur; pro certo pacto omnino non agatur, quia simoniacum est», *ibidem*, p. 98, n. 4 (1182). Per entrambe le definizioni si veda anche B. LUCET, *La codification cistercienne de 1202*, cit., pp. 47-48, dist. III, n. 17-19; e, dello stesso autore, *Les codifications Cisterciennes de 1237 et de 1257*, cit., pp. 228, dist. III, n. 23.

27 J. WOLLASCH, *Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser*, cit., pp. 230-232.

28 Su questo punto si veda F. NEISKE, *Cisterziensische Generalkapitel und individuelle Memoria*, cit. pp. 281-282.

tutti i suoi membri la certezza di raggiungere celermente, dopo la morte, la beatitudine eterna. La sicurezza di ottenere in brevissimo tempo la salvezza, soltanto seguendo l'ordine con fedeltà, mise inoltre, in un certo senso, in secondo piano la tradizionale possibilità che era data ai peccatori di ottenere la beatitudine grazie anche e soprattutto a continue preghiere, uffici e anniversari individuali *post mortem*[29].

Queste nuove tendenze si scontrarono però con la situazione delle realtà locali, nei singoli cenobi, ove spesso prevalsero i legami con il territorio, con fondatori e piccoli benefattori e con i numerosi gruppi di fedeli gravitanti intorno al monastero e legati alle tradizionali pratiche di preghiera per la salvezza delle anime di vivi e defunti. Le contraddizioni tra indirizzi generali del Capitolo e pratiche diffuse si riscontrano negli stessi laconici *instituta* che non possono far altro se non ripetere decisioni già stabilite talvolta anche decenni prima, come nel 1225: «Statuitur et firmiter precipitur observari, ut nulli de cetero anniversarium ita de facili, *sicut hactenus factum est*, concedatur. Si autem necesse fuerit, quod forsitan alicui concedatur, intelligi debeat, ut in unaquaque abbatia pro eo, cui concessum fuerit, annuatim una missa privatim tantummodo celebretur»[30]. Il divieto rimase in vigore fino al 1273 quando il Capitolo generale, a causa del moltiplicarsi degli anniversari personali, ordinò che in ogni abbazia si celebrasse un anniversario per i defunti con scadenza mensile, ove fossero commemorate tutte le persone stabilite dal singolo abate[31].

[29] Queste osservazioni estremamente interessanti per cogliere la vera natura dell'ordine cistercense sono dettagliate in F. NEISKE, *Vision und Totengedenken*, in «Frühmittelalterliche Studien», 29, 1986, pp. 179-183; oltre che in F. NEISKE, *Cisterziensische Generalkapitel und individuelle Memoria*, cit. pp. 263-264, 275-276.

[30] J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., II, p. 36, n. 6 (1225). E ancora nel 1250: «Quoniam quidem ordinis nostri monachi et conversi minus in hac parte considerati Capitulum generale sollicitaverunt multipliciter contra formam ordinis hactenus observatam de plenario servitio post eorum obitum *per totum ordinem* faciendo, districtius inhibetur auctoritate Capituli generalis ne quis de cetero monachus aut conversus per se vel per alium tale quid audeat attentare, praesertim cum abbates Ordinis tam maiores quam minores statutis communibus Ordinis beneficiis sint contenti, et beneficia Ordinis sint communia universis; qui contravenerit, petito frustretur et a Capitulo generali graviter puniatur», J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., II, p. 351, n. 24.

[31] «Quoniam propter multiplicitatem anniversariorum personis pluribus a Capitulo generali concessorum, Ordo multipliciter oneratur, statuit et ordinat Capitulum generale ut in qualibet abbatia Ordinis singulis mensibus unum anniversarium celebretur die vel hebdomada qua abbas quilibet in domo propria viderit oportere. Et praeferatur in eodem anniversario quaecumque persona quam abbas quilibet voluerit, adiunctis personis aliis quibus anniversarium ab Ordine est concessum, et celebrent qui voluerint, antiqua ordi-

## 2. *Santa Maria di Lucedio*

Il confronto tra l'ordine nel suo complesso e la situazione dei cenobi particolari testimonia, come osserva ancora Franz Neiske: «Quali difficoltà il capitolo generale ha dovuto superare per fissare la nuova concezione nelle teste e nei cuori»[32]. Di fronte ai ripetuti tentativi di limitare la commemorazione dei singoli, si cercò, così, su un piano locale di rispondere al pressante desiderio di memoria individuale che, altrimenti, sarebbe divenuta presso i Cistercensi irrealizzabile. Analisi condotte a partire da un punto di osservazione particolare in rapporto al quadro generale sono ancora molto rare. Un caso isolato risulta il ricco contributo di Raphaela Averkorn riguardo le abbazie cistercensi guascone di Berdoues e Gimont[33]. Se però tale lavoro ha preso in esame i ricchissimi cartulari delle due istituzioni, in questa sede lo spettro delle fonti è più articolato e vario, potendo contare, caso piuttosto unico per i Cistercensi, non soltanto sui documenti d'archivio, ma anche su una ricca fonte liturgico-memoriale, il codice del Capitolo di Santa Maria di Lucedio. Il monastero cistercense di Lucedio, in diocesi di Vercelli, seconda figlia dell'abbazia madre di La Ferté, fu fondato nel 1123 grazie alle donazioni dei marchesi di Monferrato, che continuarono a favorire l'istituzione nel corso dei decenni, concedendo al cenobio, tra il XII e il XIII secolo, beni materiali e privilegi[34]. Il monastero raggiunse nei primi secoli di vita, come attestano le ricche e svariate testimonianze documentarie, un alto grado di sviluppo economico, e ricoprì un ruolo di primo piano nel panorama ecclesiastico locale, tessendo una fitta rete di contatti con personalità e istituzioni politiche della regione in cui era inserito.

natione de quatuor praecipuis anniversariis observata, et si aliqua anniversaria concessa fuerint, istis adiungatur», J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., III, p. 115, n. 2 (1273), ripresa anche in p. 155, n. 17 (1276) e p. 163, n. 3 (1277).

[32] F. NEISKE, *Cisterziensische Generalkapitel und individuelle Memoria*, cit., p. 277: «Welche Schwierigkeiten das Generalkapitel zu überwinden hatte, um die neuen Vorstellungen in Köpfen und Herzen zu verankern».

[33] R. AVERKORN, *Die Cistercienserabteien Berdoues und Gimont in ihren Beziehungen zum laikalen Umfeld. Gebetsgedenken, Konversion und Begräbnis*, in F. NEISKE - D. POECK - M. SANDMANN (edd), *Vinculum Societatis. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag*, Sigmaringendorf 1991, pp. 1-35, in particolare p. 3: «Es bleibt am Beispiel der gascognischen Abteien Berdoues und Gimont zu untersuchen, inwieweit die Cistercienser Vorgaben in bezug auf spirituelle Leistungen und Gemeinschaftsbewusstsein übernahmen und in welcher Form eigene Vorstellungen entwickelten und Akzeptanz bei den Laien fanden».

[34] Riguardo alla fondazione del monastero rimando allo studio di G. FALCO, *Sulla data di fondazione dell'abbazia di Santa Maria di Lucedio*, in «Rivista di storia, arte e archeologia per le province di Alessandria e di Asti», 64-65, 1955-1956, pp. 126-130. A questa fondazione è

Lo stato di degrado e di decadenza in cui cadde il cenobio nel XVI secolo, una volta passato in commenda, ha consentito la conservazione soltanto di una piccola parte della Biblioteca monastica, probabilmente molto ricca. Tra i pochi manoscritti superstiti, la proprietà dei quali è attribuibile con certezza al cenobio, vi è un codice che recentemente Mirella Ferrari[35] ha datato al terzo quarto del XII secolo. Tale codice, passato in epoca moderna dalla Biblioteca di Lucedio a quella del monastero di Sant'Ambrogio di Milano, è ora conservato presso la Biblioteca Ambrosiana (H 230 inf.). Si tratta di un bel volume che nella sua parte originaria è di un solo copista italiano, in gotica primitiva con caratteri francesi, la cosiddetta «scrittura cistercense nord italiana».

Il manoscritto è composto da tredici *quaterni*[36]; i primi dodici, che costituiscono il nulceo originario del XII secolo, comprendono il Calendario[37], il Martirologio[38], mutilo fra le cc. 18 e 19 (mancano i giorni tra l'8 febbraio e il 2 aprile) e la Regola di San Benedetto. Un tredicesimo fascicolo, aggiunto nei primi decenni del XIII secolo, contiene la vita di san Lanfranco, presule pavese morto nel 1198 e mai canonizzato ufficialmente. Tale opera fu composta dal successore di Lanfranco, il canonista Bernardo *Papiensis*,

stato recentemente dedicato un convegno: *L'abbazia di Lucedio e l'ordine cistercense nell'Italia occidentale nei secoli XII e XIII*, Atti del terzo congresso storico vercellese, Vercelli 24-26 ottobre 1997, Vercelli 1999, in cui, particolarmente significativo per l'analisi dei rapporti tra i Cistercensi e i marchesi di Monferrato, è il contributo di A.A. SETTIA, *Santa Maria di Lucedio e l'identità dinastica dei marchesi di Monferrato*, *ibidem*, pp. 45-68.

[35] M. FERRARI, *Dopo Bernardo: biblioteche e 'scriptoria' cisterciensi dell'Italia settentrionale nel XII secolo*, in P. ZERBI (ed), *San Bernardo e l'Italia*, Atti del convegno di Studi. Milano 24-26 maggio 1990 (Bibliotheca erudita, 8), Milano 1993, pp. 253-306. Si veda anche M. FERRARI, *La biblioteca del monastero di Sant'Ambrogio: episodi per una storia*, in *Il monastero di S. Ambrogio nel medioevo*, convegno di studi nel XII centenario (Bibliotheca erudita, 3), Milano 1988, pp. 143-144.

[36] Il codice, d'ora in poi indicato con H 230, è stato sommariamente descritto e parzialmente trascritto da A. CERUTI, *Un codice del monastero di Lucedio*, in «Archivio Storico italiano», VI serie, 8, 1881, pp. 366-389; una descrizione del manoscritto è in M.A. MAZZOLI CASAGRANDE, *Codici cistercensi di Lucedio*, in «Ricerche Medievali», 13-15, 1978-1980, pp. 27-32, 41-42.

[37] Per la distinzione fra Martirologio e Calendario si veda J. DUBOIS, *Les Martyrologes de Moyen âge latin* (Typologie des sources du moyen âge occidental, 26), Turnhout 1978, pp. 16-17.

[38] Il Martirologio cistercense ha come base il Martirologio di Usuardo integrato e variato in alcune parti. L'edizione del Martirologio tipo, conservato come gli *Ecclesiastica officia* nel ms 114 di Digione (cfr. *supra*, nota 3), si trova in H. ROCHAIS, *Le martyrologe cistercien de 1173-1174* (Documentation cistercienne, 19, 1-2), Rochefort 1976.

agli inizi del Duecento[39]. Dopo il primo fascicolo sono inoltre inserite due carte (cc. 9-10) che riportano i riti dell'assoluzione generale dei defunti da tenersi annualmente in ogni abbazia il 17 settembre[40]. Dalla lista dei testi contenuti si ricava che il codice era destinato all'uso nel monastero dopo la messa mattutina, durante il Capitolo giornaliero. Esso rientra in quella tipologia di manoscritti comunemente definita come *Liber capituli*, ma che i Cistercensi nominando una parte per il tutto, chiamavano più comunemente *regula*[41].

A partire dalla seconda colonna della c. 106v in origine lasciata in bianco, sul foglio di guardia (c.107) e su un bifoglio aggiunto probabilmente nei primi decenni del XIII secolo (cc. 108-109) sono infine state trascritte, per lo più su due colonne, da mani diverse e in un arco cronologioco che va presumibilmente dagli ultimi decenni del XII ai primi del XIV secolo, una serie di annotazioni che riguardano donazioni o promesse di donazioni fatte al monastero. Esse comprendono talvolta copie semplici e parziali di atti documentari di varia natura. Annotazioni di questo genere sono inoltre presenti anche sulle carte originariamente lasciate bianche e negli spazi del codice rimasti senza scrittura.

Anche le pagine del Calendario e del Santorale testimoniano una intensa utilizzazione del codice da parte della comunità. Sempre tra il XII e il XIV secolo infatti numerosi appunti furono apposti in margine allo scritto originario sia del Calendario sia del Martirologio. Entrambi i testi vennero innanzi tutto aggiornati dei nuovi santi riconosciuti dalla Chiesa e quindi

[39] Una attenta analisi della vita di Lanfranco, con una edizione condotta confrontando il testo fornito dai bollandisti con il codice Ambr. H 230 inf., è tracciata da M.P. ALBERZONI, *«Murum se pro domo Dei opposuit». Lanfranco di Pavia († 1198) tra agiografia e storia*, in «Il difficile mestiere di vescovo» (Quaderni di Storia religiosa, 7), Verona 2000, pp. 47-99.

[40] Cfr. *supra*, nota 20 e testo corrispondente.

[41] Riguardo al Libro del Capitolo rimando, oltre che a J.L. LEMAÎTRE, *Liber capituli. Le livre du chapitre des origines au XVIe siècle. L'exemple français*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (edd), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgiscen Gedenkens im Mittelalter*, cit., pp. 625-648, anche alle illuminanti osservazioni di J. WOLLASCH, *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 7) München 1973, pp. 59-60. Il termine *regula* indica così il codice, utilizzato durante il giornaliero Capitolo monastico, ove erano trascritti sia il testo della Regola di San Benedetto, sia il Martirologio. Su questo punto si veda D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., pp. 202-204 e note corrispondenti, oltre a H. HOUBEN, *«Il libro del capitolo» del monastero della SS. Trinità di Venosa (Cod. Casin. 334): una testimonianza del Mezzogiorno normanno* (Materiali e documenti, 1), Galatina 1984, pp. 55-56. Si veda anche *supra*, nota 25.

venerati dall'ordine[42]. Di mano posteriore sono anche le note relative alle commemorazioni generali dei defunti proprie dei cistercensi: la *Commemoratio episcoporum et abbatum ordinis nostri* (11 gennaio)[43], l'*Absolutio generalis* (17 settembre)[44], la *Commemoratio patrum, matrum, fratrum sororumque nostrorum* (20 novembre)[45], la *Commemoratio omnium fratrum et familiarium* (6 dicembre)[46], oltre alla festa della dedicazione della chiesa abbaziale locediense, *Dedicatio huius ecclesie* (2 ottobre)[47].

Nel Calendario inoltre furono apposte da mani diverse alcune commemorazioni individuali, definite *anniversaria*, che il Capitolo generale aveva stabilito di celebrare *per ordinem universum*: gli uffici dei defunti a favore di papa Onorio III[48], del re d'Inghilterra Riccardo cuor di Leone[49], di Margherita, contessa di Blois[50], dei re di Francia Filippo II Augusto[51] e Luigi VIII[52] con sua moglie Bianca di Castiglia[53] e infine di Margherita, contessa di Fiandra[54].

42 Tra questi: San Bernardo, San Tommaso Beckett, San Roberto di Molesme, San Francesco d'Assisi, Ugo, abate di Cluny, San Pietro Martire, San Domenico, Santa Elisabetta d'Ungheria, San Luigi di Francia e Santa Caterina da Siena.

43 Biblioteca Ambrosiana, ms H 230 inf. (d'ora in poi H 230), c. 1v (*Kalendarium*), c. 14r (Martirologio); cfr. *supra*, nota 16.

44 H 230, c. 5v; si veda *supra*, nota 20.

45 H 230, c. 6v (*Kalendarium*), 61r (Martirologio), si vedano *supra*, note 17 e 18.

46 H 230, c. 63r (Martirologio).

47 H 230, c. 6r (*Kalendarium*), 52r (Martirologio).

48 H 230, c. 2v (18 marzo); J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., II, p. 57, n. 10 (1227).

49 H 230, c. 3r; J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., II, p. 33, n. 17 (1224).

50 H 230, c. 4v (12 luglio); J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., II, p. 140, n. 7 (1235).

51 H 230, c. 4v (14 luglio); J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., II, p. 25, n. 16 (1223).

52 H 230, c. 6v; l'anniversario di Luigi VIII era stato stabilito nel Capitolo generale del 1228, in tale occasione fu anche deciso che tutti i *kalendarii* dell'ordine fossero aggiornati con il nome del sovrano: «Anniversarium pie recordationis Ludovici, quondam regis Francorum, sexto idus novembris celebrandum est, per totum ordinem, in kalendariis innotetur», in J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., II, p. 66, n. 6 (1228).

53 H 230, c. 6v.

54 H 230, c. 4v (27 luglio); J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., II, p. 129, n. 16.

Più locali e legate alla vita del monastero vercellese sono invece le note cronologiche aggiunte in margine al Martirologio. Esse riguardano innanzitutto la famiglia dei fondatori, i marchesi di Monferrato. Se ne contano quindici, vissuti tra il XII e i primi decenni del XVI secolo. Sei furono contrassegnati con l'appellativo di *fundatores*[55], ma soltanto uno di loro, Ardizzone, visse nel periodo di fondazione del cenobio e partecipò alla costituzione del primitivo patrimonio monastico; per quanto riguarda gli altri il termine *fundator* deve essere inteso come «appartenente alla famiglia dei fondatori». Gli altri nove marchesi, tra cui due donne, le «marchionisse» Violans e Giovanna[56], sono nominati semplicemente con il loro nome, e talvolta il nome del padre e l'anno della morte.

[55] «VII idus aprilis ... obiit Arditio fundator huius monasterii», probabilmente Ardizzone, morto il 7 aprile, che insieme al cugino Ranieri e al fratello Enrico nel 1126 sottoscrisse l'atto di dotazione iniziale a favore di Lucedio (H 230, c. 19v), si veda A.A. SETTIA, *Santa Maria di Lucedio*, cit., pp. 53, 66; «III nonas semptembris, Wuilielmus marchius fundator huius domus» (H 230, c. 46v), secondo A.A. SETTIA, *Santa Maria di Lucedio*, cit., p. 67 si tratta di Guglielmo VI morto in Grecia nel 1226; si veda anche dello stesso autore, *Guglielmo VI*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 60, Roma 2003, pp. 761-764; «Nonas septembris, obiit Bonefacius fundator huius domus»: H 230, c. 47r; su Bonifacio I, morto in Grecia nel 1207, si veda A. GORIA, *Bonifacio I*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 12, Roma 1970, pp. 118-124; «MCCLIII obiit dominus Bonifacius illustris marchio Montis Ferrati, fundator huius monasterii»: H 230, c. 31v; su Bonifacio II, che venne sepolto presso il monastero, si veda A. GORIA, *Bonifacio II*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 12, Roma 1970, pp. 124-128; «Millesimo tricessimo quinto obiit dominus Iohannes illustris marchio Montis Ferrati fundator huius monasterii»: H 230, c. 15r; su Giovanni I, si veda A. SETTIA, *Giovanni I, marchese di Monferrato*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55, Roma 2000, pp. 543-547.

[56] «IIII kalendas maii, obiit Conradus marchio Montis Ferrati»: H 230, c. 23r; J.S.C. RILEY SMITH, *Corrado, marchese di Monferrato*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 29, Roma 1983, pp. 381-387; «VIII idus februarii, millesimo CCLXXXXII obiit dominus Guilielmus illustris marchio Montisferrati»: H 230, c. 18v; su Guglielmo VII, morto nel 1292 e tumulato a Lucedio, si veda A.A. SETTIA, *Guglielmo VII*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 60, Roma 2003, pp. 764-769; «XVII kalendas augusti, MCCCXVI die XVI mensis iulii. Obiit domina Violans imperatrix grecorum filia illustris domini Guilielmi marchionis Montis Ferrati»: H 230, c. 37v, figlia di Guglielmo VII; «XI kalendas maii, obiit illustris dominus Theodorus filius excellentissimi imperatoris grecorum marchio Montisferrati MCCCXXXVIII»: H 230, c. 21v, Teodoro I, il primo dei Paleologi, morto nel 1338 e sepolto presso il monastero; «XVII kalendas ianuarii, MCCCLXXVIII die XVI decembris obiit dominus Secundusotto, illustris marchio Montisferrati imperialis vicarius»: H 230, c. 65v; «VIII kalendas septembris, anno ab incarnatione Domini millesimo CCCLXXXI die XXV augusti obit dominus Iohannes illustris marchio Montisferrati imperialis vicarius»: H 230, c. 45r; «XVIII kalendas februarii, MCCCCII die XV mensis ianuarii obiit egregia ac nobilissima domina Iohanna marchionissa Montisferrati filia condam excellentissimum ... de Bar[io]»: H 230, c. 14v; «VII kalendas maii, obiit illustris dominus Theodorus marchio Montis Ferrati MCCCCXVIII»: H 230, c. 22v.

Dei trentanove abati di Lucedio di cui si ha notizia fino alla commenda[57], nel Martirologio ne sono ricordati 16: sette su dieci nel XII secolo[58], solo tre su diciotto per il XIII secolo[59], cinque su sei nel XIV[60], uno su cinque per il XV[61]. I primi sei abati, secondo la cronologia dei compilatori del Martirologio, sono indicati tutti dalla stessa mano, con il numero progressivo del loro abbaziato[62] per un arco di tempo che va dalla fondazione al 1178. In realtà per questo periodo, incrociando i dati del codice con quanto si ricava dalla documentazione, gli abati furono almeno nove. Dei tre mancanti, due, Ugo (1147) e Serlo (1169), sono del tutto ignorati, il terzo, Pietro, al vertice del monastero nel 1146 e poi divenuto presule di Pavia fino al 1180, non venne indicato con il numero romano, bensì con l'espressione «XII kalendas iunii ... [obiit] dominus Petrus episcopus Papiensis ante abbas huius monasterii». Al di fuori del Martirologio si trovano inoltre i nomi di altri cinque abati ducenteschi, Buongiovanni, Rodolfo, Aiulfo,

57 Un elenco degli abati a partire dalle fonti documentarie e dal Martirologio di Lucedio è stato tracciato in C. SINCERO, *Trino e i suoi tipografi e l'abazia di Lucedio*, Torino 1897, pp. 232-259, poi parzialmente ripreso in A. RAPETTI, *Lucedio: il reclutamento e l'organizzazione di una comunità monastica*, in *L'abbazia di Lucedio e l'ordine cistercense*, cit., pp. 185-197.

58 «Obiit domnus Duramnus abbas primus huius monasterii»: H 230, c. 63v; «XII kalendas februarii, obiit donnus Ricardus secundus abbas huius monasterii»: H 230, c. 15v; «XII kalendas iunii, [obiit] dominus Petrus episcopus Papiensis ante abbas huius monasterii»: H 230, c. 27v; «Kalendas ianuarii ... obiit domnus Lanfrancus tercius abbas huius monasterii»: H 230, c. 12v; «III idus octobris, obiit donnus Iohannes quartus abbas huius monasterii»: H 230, c. 54r; «Obiit donnus Symon, abbas quintus huius monasterii»: H 230, c. 24r; «XVI kalendas Augusti, obiit dominus Iacobus abbas VI huius monasterii»: H 230, c. 37v.

59 «IIII nonas septembris, obiit domnus Petrus patriarcha Antiochenus quondam abbas huius monasterii»: H 230, c. 46v; «XVII kalendas novembris, obiit domnus Nicholaus abbas huius monasterii»: H 230, c. 54v; «MCCLXV Obiit domnus Otto abbas huius monasterii»: H 230, c. 35v.

60 «IIII nonas februarii, millesimo CCCXXII obiit donnus Iohannes abbas huius monasterii»: H 230, c. 18r; «Obiit dominus Martinus abbas huius monasterii anno domini MCCCXXXVI»: H 230, c. 58v; «III kalendas februarii, obiit donnus Iohannes de Casali sancti Evaxii abbas huius monasterii millesimo CCCXLI»: H 230, c. 17v; «V idus septembris, anno Domini MCCCLIIII indictione septima, obiit donpnus Gabriel abbas huius monasterii»: H 230, c. 48r; «VII idus maii MCCCXCIX in vigilia ascensionis obiit dominus Bonifacius abbas huius monasterii de Montecalvo et sepultus die sequenti»: H 230, c. 25v.

61 «II idus maii, obiit reverendum dominus ... linus de Trivelera monacus et abbas huius monasterii ... anno domini MCCCCIX quarta inditione vite nostre et laudabilis abstinentie»: H 230, c. 30r.

62 Secondo quanto stabilito dal Capitolo generale (si veda *supra*, nota 21).

Giacomo e Guglielmo; essi risultano autori di negozi giuridici registrati tra le pagine del codice[63].

## 3. *Anniversari e 'pitantie'*

Se la memoria degli abati e dei fondatori rientra nella normale prassi dei Cistercensi, molto più interessante e inconsueta, vista la ritrosia dell'ordine alla commemorazione individuale, è la menzione, tra le righe del Martirologio, di undici personaggi che, per il loro particolare legame con la comunità monastica, ottennero il privilegio di essere iscritti in questa porzione del codice[64]. Intrecciando le informazioni fornite dal manoscritto con quanto si ricava dagli atti pubblici e privati relativi al monastero, è possibile ricostruire un'ampia casistica di rapporti intrattenuti dall'ente monastico con laici ed ecclesiastici. Tali rapporti, se considerati soltanto a partire dalle fonti documentarie, sarebbero rimasti o privi di particolari significativi o addirittura sconosciuti.

Acquista nuovi dettagli, ad esempio, la vicenda di Vercellino *de Carbono*, cittadino di Vercelli[65]. Una *carta offersionis* del 26 marzo 1178 ci informa

[63] Buongiovanni è attestato tra il 1234 e il 1237, si veda H 230, c. 107v; Rodolfo (1242): H 230, cc. 106v, 107r, 108r-v; Aiulfo (1254): H 230, c. 108v; Giacomo (1274): H 230, c. 109r; Guglielmo, non si sa se I (1278) o II (1286-1292): H 230, c. 106v.

[64] «XV kalendas Iunii, obiit dominus Hugo canonicus Florentinus»: H 230, c. 27r; «IX kalendas februarii, MCCCXXXVI obiit nobilis vir dominus Ricardus de Titionibus miles imperialis et devotus huius monasterii»: H 230, c. 16v; «V idus aprilis millesimo CCCXXIX obiit dominus Petrus comes de Maxino qui pro remedio anime sue et suorum predecessorum legavit butallum unum vini sacriste et sacrista tenetur dare omni anno ... unum de ipso vino conventui in crastino Sancti Andree quando anniversarium ... sui Iohannis et predecessorum suorum fit»: H 230, c. 19v; «XVIII kalendas maii obiit Obertus familiaris huius domus»: H 230, c. 20v; «IIII nonas iunii, MCCCCLXXXXXVI die XVIIII aprilis obiit dominus Iacobus Campaninus de Blazate familiarius huius monasterii»: H 230, c. 27v; «Obiit dominus Aymo episcopus Vercellarum qui butallum unum annuatim sacriste pro suo aniversario reliquit qui sacrista illa die pro eo missa privata celebret vel faciat celebrari»: H 230, c. 33r; «XV kalendas septembris, anno dominice nativitatis millesimo CCLXXIIII obiit dominus Henricus comes de Sancto Martino qui multipliciter benefactor extitit huius monasterii cuius deus animam possideat in gloria sempiterna Amen»: H 230, c. 43v; «II nonas septembris, obiit Iacobus de Bondonno»: H 230, c. 46v; «II kalendas octubris, obiit Iohannes sacerdos de Alice, familiaris huius monasterii»: H 230, c. 51v; «Nonas octubris obiit Vercellinus familiaris huius domus»: H 230, c. 53r; «Obiit Martinus familiaris huius domus»: H 230, c. 59r.

[65] La vicenda di Vercellino e Tolonia, a partire dalla fonti documentarie è attentamente analizzata in G.G. MERLO, *Tra «vecchio» e «nuovo» monachesimo (dalla metà del XII alla metà*

circa la *redditio*, ossia la donazione di se stesso e dei propri beni, che egli, insieme alla moglie Tolonia, compì nelle mani di Giacomo, abate di Santa Maria di Lucedio[66]. Vercellino e Tolonia, in particolare, donarono al monastero una casa «murata et cooperta de cuppis et arale et cassina et curte et puteo»[67]. A sua volta l'abate di Lucedio li accolse «in suum consorcium ut denuo in vita et in morte sint participes omnium benefactorum que fiunt in ipso monasterio et in suprascripris membris, in sacrificiis, orationibus et elemosinis et hospitate [così], habendo in ipso monasterio suas sepulturas cum de hac vita transierint, ita ut si idem Vercellinus supervixerit iamdictam uxorem suam et voluerit deinceps manere in predicto monasterio, abbas qui tunc erit debet eum suscipere et habere pro fratre».

La morte di Vercellino, avvenuta il 7 ottobre, fu ricordata però anche tra le righe del Martirologio, semplicemente indicata con l'espressione «nonas octubris obiit Vercellinus familiaris huius domus»[68]. Inoltre, da una annotazione trascritta sull'ultima pagina del manoscritto ricaviamo che ogni anno il giorno di San Luca in ricordo del benefattore era offerto a tutta la comunità monastica un banchetto commemorativo composto da diverse portate: «Pitancia Vercellini de Carbono Vercellensis fiat in sancto Luca de pane albo et bono vino et optimo caseo»[69].

Ancor più interessante e ricco di particolari, altrimenti sconosciuti, è il caso di Enrico, dei conti di San Martino, una famiglia residente nell'omonimo castello del Canavese[70]. Egli è ricordato nel Martirologio il 18 agosto sem-

*del XIII secolo)*, in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale.* Relazioni e comunicazioni presentate al XXXIV congresso storico subalpino nel millenario di San Michele della Chiusa, Torino 27-29 maggio 1985, Torino 1988, p. 185 e, sempre dello stesso autore, *Uomini e donne in comunità «estese». Indagini su realtà piemontesi tra XII e XIII secolo*, in *Uomini e donne in comunità* (Quaderni di storia religiosa, 1), Verona 1994, pp. 10-12.

66 Archivio di Stato di Torino, Abbazia di Lucedio, *Fondo ospedale di Carità*, (d'ora in poi ASTo, Lucedio, *Osp.*), mazzo 2, n. 9.

67 Tale casa sarebbe diventata la succursale del monastero in città e in questa sede avrebbero avuto luogo importanti atti giuridici per la comunità monastica. Al riguardo si veda M.C. FERRARI, *«Domus illorum de Lucedio»: una agenzia monastica in Vercelli*, in *L'abbazia di Lucedio e l'ordine cistercense*, cit., pp. 219-235 ove però la carta *offersionis* di Vercellino e Tolonia viene erroneamente datata 23 marzo 1178.

68 H 230, c. 53r.

69 H 230, c. 109r.

70 Ramo dei conti del Canavese, a loro volta diretti discendenti dei conti di Pombia, i conti di San Martino sono attestati per la prima volta tra il terzo e il quarto decennio del XII secolo. Sulla loro origine rimando a G. ANDENNA, *Alcune osservazioni a proposito*

plicemente con l'espressione «XV kalendas septembris ... anno dominice nativitatis millesimo CCLXXIIII obiit dominus Henricus comes de Sancto Martino qui multipliciter benefactor extitit huius monasterii, cuius Deus animam possideat in gloria sempiterna. Amen»[71]. Alcune notizie ricavabili sia dalle annotazioni presenti nel codice, sia dai documenti dell'Archivio di Lucedio ci permettono però di delineare meglio il legame tra Enrico e i Cistercensi.

Già negli anni Trenta del Duecento il conte aveva scelto il monastero come luogo sicuro ove depositare ingenti somme di denaro. Un codicillo del suo testamento, rogato ancora in età giovanile, nel 1239, ci informa, infatti, che a quella data egli aveva lasciato custoditi presso i monaci («Dominus Henricus habet in deposito apud domum Locedii») più di 120 lire di segusini che, dopo la sua morte, egli avrebbe destinato in parte al monastero di Lucedio (40 lire), e in parte all'ospedale di Monte Giove (30 lire). L'abate di Lucedio e Giovanni, arciprete di Ivrea, esecutori testamentari del conte, avrebbero inoltre dovuto consegnare altre 50 lire a una o più persone che avessero intrapreso un pellegrinaggio oltre mare *pro remedio anime* e per la remissione dei peccati di Enrico stesso. Il resto della somma sarebbe stata affidata ai due religiosi perché ne disponessero a favore delle chiese, dei poveri e degli orfani[72]. Non si trattò che del primo passo di una serie

*delle fondazioni cluniacensi in Piemonte (sec. XI-XIII)*, in C. VIOLANTE - A. SPICCIANI - G. SPINELLI (edd), *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*. Atti del convegno internazionale di storia medievale, Pescia 26-28 novembre 1981, Cesena 1985, pp. 45-57. Sull'argomento si vedano anche F. GABOTTO, *Un millennio di storia eporediese (356-1357)*, in *Eporediensia* (Biblioteca della Società Storica Subalpina [d'ora in poi BSSS], 4), Pinerolo 1900, p. 46; e G. FROLA, *Corpus statutorum Canavisii*, I, Torino 1918 (BSSS, 92), pp. I-XI. Enrico, figlio del conte Guglielmo di San Martino, come si ricava dal documento del 10 febbraio 1267 (Archivio dell'Ordine Mauriziano [d'ora in poi AOM], Lucedio, *Scritture Diverse*, ms 5, n. 182), è frequentemente attestato a partire dai primi decenni del Duecento. Tra l'altro Enrico nel 1257 è tra i vassalli della Chiesa eporediese e il 3 aprile fa omaggio feudale al vescovo Giovanni di Ivrea, cfr. F. GABOTTO, *Le carte dello Archivio vescovile di Ivrea* (BSSS, 5), Pinerolo 1900, p. 297, n. 207; egli inoltre il 24 aprile 1263, insieme al fratello Guglielmo, è tra i *domini* del Canavese che giurano la convenzione con i comuni di Vercelli, Pavia e Ivrea per la reciproca difesa contro i berrovieri, cfr. G. COLOMBO, *Documenti dell'Archivio Comunale di Vercelli relativi a Ivrea* (BSSS, 8), Pinerolo 1901, pp. 240-243. Enrico figlio di Guglielmo non va confuso con il conte Enrico di San Martino, figlio di Alberto, attestato negli anni Sessanta del XIII secolo e che tenne in feudo dal comune di Vercelli il borgo di Castelletto, cfr. G. ANDENNA, *Alcune osservazioni a proposito delle fondazioni cluniacensi*, cit., pp. 50, 57.

71 H 230, c. 43r.

72 «Dominus Henricus comes qui dicitur de Sancto Martino volens disponere et ordinare pro remedio anime sue et parentum suorum de rebus suis in primitus statuit et ordinavit

di ricche donazioni a favore del monastero locediense compiute dal conte; come si apprende, infatti, da una dettagliata annotazione trascritta nel codice del Capitolo, Enrico di San Martino, «pro honore et reverentia Iesu Christi et sue matris virginis gloriose et pro sua anima omniumque parentum suorum», in data imprecisata, ma «longe ante obitum suum», acquistò per il monastero dagli uomini di Casale Monferrato beni presso la grangia di Gazzo[73], un insediamento agricolo che i monaci avevano fondato già dagli anni Ottanta del XII secolo, per l'ammontare di 1400 lire pavesi[74].

Non siamo in grado di stabilire se nell'ambito di questo acquisto rientrasse anche la rimessa di 631 lire imperiali che lo stesso conte il 10 febbraio 1267 ricevette direttamente dalle mani dell'abate di Lucedio[75]. Forse si trattò di un prestito o, in linea con quanto accaduto nel 1239, il semplice prelievo di una somma depositata presso il monastero; è interessante notare però come

quatinus de peccunia quam idem dominus Henricus habet in deposito apud domum Locedii ipsa eadem domnus abbas silicet et conventus eiusdem monasterii habere debeat quadraginta libras secuxinorum. Insuper ospitali Montis Iovis triginta libras eiusdem monete ex quibus terra culta ad utilitatem ipsius ospitalis debeat emi sive comperari. Insuper ordinavit quatinus quinquaginta libre secuxinorum eiusdem pecunie qua ibidem habet in deposito debeant dari alicui seu aliquibus personis pro remedio anime ipsius domini Henrici et in remisionem peccatorum suorum mare trasmeantibus; de aliqua vero quantitate peccunie qua superfuerit comisit fidei et benignitati domini abbatis Locedii et domini Iohannis archipresbiteri Yporediensis quatinus de ea pecunia quod eis melius videbitur pro rimedio anime ipsius disponere debeant, ecclesiis, pauperibus, orfanis erogando et hanc dixit predictus dominus Henricus ultimam esse suam voluntatem.»: 1 marzo 1239, ASTo, Lucedio, *Osp.*, mazzo 2, n. 37. Abbiamo altre attestazioni circa l'attività creditizia dei monaci locediensi; in una lettera papale del 28 maggio 1254 si tratta di una ingente somma di denaro che l'abbazia di Lucedio aveva prestato alla vedova del marchese Bonifacio II di Monferrato, Margherita (AOM, Lucedio, *Scritture Diverse*, ms I, n. 19); ancora il 29 luglio 1280 Beatrice di Castiglia, moglie del marchese Guglielmo VII, nominava suo procuratore Tommaso di Saluzzo per ottenere da Santa Maria di Lucedio l'ingente somma di 3.400 lire astensi. Su questi due ultimi documenti rimando a A.A. SETTIA, *Santa Maria di Lucedio*, cit., pp. 62-63.

[73] Circa la fondazione della grangia di Gazzo, costituita in seguito a progressive acquisizioni dal monastero cistercense di Rivalta Scrivia a partire dagli anni Ottanta del XII secolo e, più in generale, per un quadro d'insieme del patrimonio economico di Lucedio e del suo sfruttamento si veda F. PANERO, *Il monastero di Lucedio e le sue grange: la formazione e la gestione del patrimonio fondiario (1123-1310)*, in *L'abbazia di Lucedio e l'ordine cistercense*, cit., pp. 237-260.

[74] «Qui dominus Henricus longe ante obitum suum pro honore et reverentia Iesu Christi et sue matris virginis gloriose et pro sua anima omniumque parentum suorum emit huic monasterio quamdam possessionem in grangia Gazii ab hominibus de Casali, in qua possessione ipse dedit libras MCCCC denariorum bonorum Papiensium»: H 230, c. 109r.

[75] Di questa operazione si è conservato l'atto notarile del 10 febbraio 1267: AOM, Lucedio, *Scritture Diverse*, ms 5, n. 182.

tale ingente operazione finanziaria coincise con i cruenti contrasti scoppiati proprio in quell'anno per il controllo di Ivrea tra gli stessi conti di San Martino, coalizzati con il vescovo eletto di Ivrea, Federico di Front, loro congiunto, e i marchesi monferrini, fondatori e attivi benefattori del monastero, alleatisi in quel periodo con molte tra le casate del Canavese[76].

I terreni presso la grangia di Gazzo non rappresentarono l'unica donazione del conte. Nel codice si parla infatti di «multa alia bona empta in vita sua fratribus huius domus»[77]. Il conte morì infine nel mese di agosto del 1274 e, poco prima del decesso, elesse il monastero quale luogo della sua sepoltura. Del resto, a questa comunità egli era legato anche per motivi di carattere familiare; qui infatti si era fatto monaco uno dei suoi figli, *domnus* Giacomo *de Sancto Martino*[78]. Per le sue esequie Enrico fece un'ulteriore donazione finale di 200 lire pavesi, ma chiese anche all'abate che con parte dei redditi ricavati dalle proprietà donate all'istituzione, ogni anno in perpetuo, fosse offerta all'intera comunità monastica una refezione in sua memoria per la festa di San Barnaba. L'abate Giacomo accolse le sue richieste e le fissò con un atto notarile che non si è conservato in originale, ma è stato parzialmente trascritto nel codice di Lucedio[79]. Tale registrazione non venne

[76] Per una ricostruzione dettagliata di queste vicende rimando a F. GABOTTO, *Un millennio di storia eporediese (356-1357)*, cit., pp. 140-148; si veda anche G.G. MERLO, *I vescovi del Duecento*, in G. CRACCO (ed), *Storia della Chiesa di Ivrea dalle origini al XV secolo* (Chiese d'Italia, 1), Roma 1998, pp. 267-268.

[77] H 230, c. 109r.

[78] Siamo informati di questa circostanza da una nota del codice in cui si parla di «Domnus Iacobinus filius comitis Henrici, monachus domus huius» (H 230, c. 109r); *Domnus Iacobus de Sancto Martino* è incluso anche tra i monaci in occasione della nomina di un procuratore del monastero il 24 ottobre 1286; cfr. R. ORDANO, *I Biscioni*, II/1 (BSSS, 181), Torino 1970, pp. 56, n. 30.

[79] «Anno domini millesimo ducentesimo septuagesimo quarto de mense augusti eodem anno et mense dominus Henricus comes de sancto Ma[rti]n[o de] hoc [seculo] feliciter migravit ad eterna gaudia paradisi sicut vere credimus et speramus. ... Demum tempore obitus sui ..., ipse cum magno desiderio maxima devotione suam elegit in Locedio sepulturam, pro qua nempe sepultura, nec non et pro amore et compassione domni Iacobini filii sui monachi domus huius ipse dedit in denariis huic monasterio libras ducentas imperialium hiis vero ut super dictum est omnibus ordinatis. Dictus dominus Henricus a domno Iacobo abbate Locedii humiliter postulavit quatinus ipse dominus abbas unam bonam pitantiam omni [conventui] omni anno de reditibus dicte possessionis in alliquo spetiali die anni ordinaret fieri pro eius anima et pro munere caritatis. Unde dictus dominus Iacobus abbas Locedii et conventus ipsius loci moti pietate et misericordia erga eum ac iustis postulationibus ipsius eiusque devotioni et dilectioni quam longe tempore [ipse habuit ad dom]um istam misericorditer inclinati nec non et videntes manifeste tot et tanta beneficia pietatis que ipse voluntate sua huic monasterio [est largitus] promiserunt et uninimiter ordinaverunt

effettuata esclusivamente per motivi giuridico-archivistici, ma assunse anche dei connotati prettamente liturgici e memoriali, tanto è vero che in calce alla copia del documento, così come in molti altri casi, venne inserita l'espressione «Et omnes fratres qui hanc scripturam legerint angelicam salutationem dicere teneantur», esortando così ogni religioso che avesse letto quelle righe a pregare per il defunto. Enrico conte di San Martino è solo un esempio che mostra come sia possibile, a partire da una nota del Martirologio, gettare una qualche luce sulla vicenda di un personaggio intrecciando questo testo con i dati ricavabili dalle annotazioni presenti nel codice e dai documenti d'archivio.

Secondo le direttive dell'ordine, per il conte, come per altri di cui si fa menzione nel Martirologio, la commemorazione annuale non avveniva con una messa o un ufficio plenario. In queste occasioni si preferiva offrire invece alla comunità monastica una refezione, detta *pitantia*, pagata spesso con i redditi ricavati dai beni che il defunto aveva concesso al monastero. Questa prassi fu seguita oltre che per Vercellino e Enrico di San Martino, anche per Oberto, familiare del monastero, Pietro, vescovo di Pavia, Ugo, canonico fiorentino, il sacerdote Giovanni di Alice, Pietro, già abate di Lucedio e poi patriarca di Antiochia, *frater* Martino di Ciriè e Robaldo, abate del monastero di San Giorgio dello Iubino, presso Tessalonica. Per questi personaggi possediamo oltre all'annotazione nel Martirologio, anche uno o più documenti notarili che attestano le donazioni, e infine una menzione dettagliata tra gli appunti sparsi nel codice. Essi furono inoltre tutti inseriti in una lista delle refezioni commemorative, redatta, nella sua porzione originaria, intorno agli anni Settanta del Duecento e poi man mano aggiornata fino ai primi anni del XIV secolo[80].

Nella prassi cistercense, che in questo caso deriva dalle consuetudini del monachesimo tradizionale, la *pitantia* era una razione suppletiva di cibo che veniva offerta ad alcuni religiosi o all'intera comunità in particolari occasioni e ricorrenze[81]. I primi statuti dell'ordine prevedevano che le *pitantie*

nemine discordante facere unam bonam pitantiam omni conventui Locedii pro anima ipsius [domini Henrici de] redditibus dicte possessionis perpetualiter omni anno, in festo videlicet beati Barnabe apostoli, de pane albo et vino optimo et puro et bonis turtis, quam pitantiam tenentur facere dicto festo tam presentes fratres huius monasterii quam futuri»: H 230, c. 109r.

[80] Tale lista è stata scritta sulla penultima pagina del codice: H 230, c. 109r.

[81] Circa le *pitantie* rimando alle ancora valide osservazioni di A. MOLINIER, *Les obituaires français au Moyen âge*, Paris 1890, pp. 118-124; oltre a F. NEISKE, *Pitanz*, in *Lexikon des Mittelalters*, VI, München - Zürich 1993, col. 2188; per quanto riguarda i cistercensi si

da accordare alla comunità, a discrezione dell'abate, non fossero somministrate a intervalli di tempo troppo ristretti l'una dall'altra[82]. In seguito non si esclusero a priori le refezioni straordinarie concesse alla comunità da un benefattore, ma si prescrisse che i pranzi venissero organizzati con il denaro ricavato dalle donazioni e non attinto dal patrimonio monastico. Fu proibito inoltre ai monaci e ai conversi di convincere i secolari a fare delle elargizioni al monastero esclusivamente indirizzate ad approntare delle refezioni straordinarie[83].

Oltre ai personaggi sopra citati, nella lista delle *pitantie* si trovano altre personalità non menzionate nel Martirologio, ma che dovettero essere annoverati comunque tra i grandi o prestigiosi benefattori del monastero. Tra di loro spicca il nome di Ottone, cardinale diacono di San Nicola in Carcere Tulliano fino al 1244 e poi vescovo di Porto e Santa Rufina. Egli era originario del Monferrato e proveniva da una famiglia legata ai marchesi, i *da Tonengo*[84]. Il cardinale, uno dei membri più autorevoli del collegio, legato papale presso l'imperatore Federico II e poi in Germania, Danimarca e Inghilterra, fu tra i prelati che nel maggio del 1241, mentre si stavano recando a Roma per un concilio convocato da Gregorio IX, furono fatti prigionieri al largo dell'isola del Giglio dalla flotta pisana che agiva per conto di Federico II. La cattività di Ottone si protrasse per più

veda C. WADDELL (ed), *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux*, cit., p. 484; e D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 450, n. 71.

82 La prima menzione di una *pitantia* nella normativa cistercense si trova negli *instituta generalis capituli*, n. LXIIII che Waddell data tra il 1134 e il 1147, cfr. C. WADDELL (ed), *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux*, cit., p. 354. Si veda anche le *definitiones*: C. WADDELL (ed), *Twelfth Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, cit., p. 229, n. 48 (1194) e p. 324, n. 26 (1195). Non trovano invece riscontro nella nuova edizione gli statuti: J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., I, p. 66, n. 50 (1157) e p. 83, n. 7 (1175).

83 Si vedano gli statuti inseriti nella codificazione del 1202, in B. LUCET, *La codification cistercienne de 1202*, cit., pp. 149-159, dist. XIII, nn. 19-21; e la definizione sintetica sull'argomento nel 1237: «De pitantiis non petendis et non continuandis. De pitantiis antiquus ordo servetur, ut nullo die quacumque occasione quasi consuetudine vel iure expetantur, nec fiat nisi per arbitrium abbatis neque per abbatem continuentur tribus diebus. Monachus vel conversus qui contra hanc formam pitantiam requisierit, in capitulo puniatur ad arbitrium presidentis. Monachus etiam et conversus qui suggesserit alicui seculari ut elemosynas quas dare voluerit abbatie det conventui specialiter ad pitantiam faciendam, per mensem careat pitantia, nisi fuerit infirmus vel minutus»: B. LUCET, *Les codifications Cisterciennes de 1237 et de 1257*, cit., p. 335, dist. XIII, n. 8.

84 Per Ottone da Tonengo si veda A. PARAVICINI BAGLIANI, *Cardinali di curia e 'familiae' cardinalizie dal 1227 al 1254*, I (Italia Sacra, 18), Padova 1972, pp. 76-98.

di un anno, sino all'agosto del 1242. Forse proprio per ringraziare della sua liberazione, sempre nell'agosto di quell'anno, il *da Tonengo* versò a Lucedio una cospicua donazione e fu accolto quindi nella comunità di preghiera del monastero. L'abate di Lucedio, Rodolfo, insieme a tutta la comunità stabilì inoltre di approntare ogni anno in sua memoria una refezione il giorno dei santi Giacomo e Filippo, grazie ai proventi ricavati da alcune vigne *iuxta Textoriam*[85]. Questa decisione, annotata nel codice, venne poi registrata anche nella lista dedicata alle *pitantie*: «Pitancia domini Ottonis cardinalis fiat in festo sanctorum Phylipi et Iacobi de pane albo et optimo vino et bonis turtis»[86].

Una caratteristica delle pratiche memoriali presso Lucedio e presso il monachesimo cistercense in generale, risulta dal fatto che esse non interessavano soltanto i defunti e il loro suffragio, ma erano rivolte anche a persone ancora in vita che si raccomandavano all'istituzione *pro remedio anime* e *pro memoria ipsius*. È il caso di Rogerio, già marescalco del vescovo di Vercelli, Ugo. Nel maggio 1243 egli ottenne dall'abate Rodolfo che fosse organizzato annualmente a favore della comunità monastica il giorno di Sant'Eusebio, una «refectio generalis ... pro remedio salutis anime sue ipsius Rogerii et parentum atque benefactorum suorum». Per organizzare questo evento Rogerio promise di versare ogni anno al monastero sei lire pavesi, ed ottenne che dopo la sua morte il banchetto sarebbe stato pagato grazie ai proventi ricavati dalle terre da lui donate al monastero[87]. La decisione, presa davanti al Capitolo monastico, venne ribadita quasi vent'anni dopo nel febbraio 1262, quando ancora Rogerio, che in questa occasione è definito *frater*, forse sentendosi vicino alla fine, donò al monastero 300 lire pavesi che vennero subito reinvestite con l'acquisto di terreni[88]. Una procedura analoga venne adottata anche con un altro *devotus et familiaris*

85 H 230, c. 108v.

86 H 230, c. 109r.

87 «Hanc itaque refectionem idem Rogerius fieri voluit et rogavit ad honorem Dei et beate Marie semper virginis et sancti Eusebii martiris, in die festivitatis ipsius, videlicet de pane albo et meliori vino et bona pitantia cum consuetis pulmentis. Pro qua facienda omni anno dum vixerit VI libras Papienses cellario dare promisit. Post decessum vero eiusdem Rogerii fieri debet ipsa refectio de bonis ab eodem domui Locedii iam collatis et adhuc dante Domino conferendis»: H 230, c. 108r. La refezione di Rogerio è inoltre registrata nella lista delle *pitantie*: «Pitantia fratris Roglerii devoti et benefactoris huius domus fiat in festo beati Eusebii de pane albo et meliri vino caneve et bonis turtis»: H 230, c. 109r.

88 «Quam vero refectionem idem abbas et conventus constituerunt fieri de tricentis libris Papiensibus quos confessi et contenti fuerunt recepisse et habuisse ab eodem fratre Reglerio pro emendis possessionibus de predicta pitantia»: H 230, c. 1r.

*monasterii*, *frater* Ascherio da Paciliano. Nel settembre del 1254 l'abate Aiulfo ordinò che, per i particolari meriti e per le preghiere del converso, il giorno di San Lorenzo fosse organizzata ogni anno dal canevario del monastero, non tanto dopo la morte di Ascherio, ma da quel momento in poi («in die Sancti Laurencii de cetero»), una *refectio* da pagarsi con i proventi delle terre presso la grangia di Gazzo che l'oblato stesso aveva donato al monastero[89]. Ancora Ascherio, finchè era in vita, insieme a Guido, *hospitalarius* dei conversi, fu indicato dall'abate quale procuratore per vigilare sull'effettiva organizzazione della *refectio*[90]. Il patto che egli aveva contratto con l'abate del monastero prevedeva inoltre che in occasione della morte fosse riservata ad Ascherio una cerimonia funebre paragonabile a quella di un religioso dell'abbazia e che il suo corpo fosse tumulato presso il cimitero dei monaci[91].

Una memoria 'in vita' fu anche quella accordata a Giacomo *de Bono Filio*, *olearius*, ossia mercante d'olio, insieme alla moglie, *domina Xandrina.* I coniugi, cittadini di Vercelli, nel 1273 offrirono al monastero di Lucedio, come si legge da una *carta donationis*, «amore Dei et intuitu pietatis et pro remisione peccatorum suorum eorumque parentum et antecessorum», i loro beni mobili e tutti i diritti che vantavano o che avrebbero vantato in seguito sui loro debitori. Tale donazione, si legge nel documento, sarebbe stata revocata a favore dei familiari nel caso la coppia avesse avuto dei figli legittimi che avessero raggiunto la maggiore età. Giacomo e Sandrina ottennero di contro dal monastero l'usufrutto sui beni donati, finchè essi fossero rimasti in vita[92]. I monaci di Lucedio inoltre, sicuramente prima

89 «Exigentibus meritis et devotione ipsius ad preces et petitionem eiusdem ordinatum est et statutum firmiter observandum ut in die Sancti Laurencii de cetero fiat generali refectio toti conventui annuatim videlicet de pane albo et bono vino et caseo vel ovis cum consuetis pulmentis et per hec et alia bona, que domui Locedii fecit, remissionem peccatorum et vitam percipiat a domino sempiternam. Amen. Hec autem refectio fiat per canevarium de proventibus terre quam idem Ascherius in grangia de Gazio emit. Cuius rei procuratores sint dum vixerint frater Ascherius et frater Guido hospitalarius conversi»: H 230, c. 108v. Anche la refezione di Ascherio è registrata nell'elenco finale: «Pitantia fratris Asclerii fiat in sancto Laurentio de pane albo et optimo vino et ovis vel bono caseo»: H 230, c. 109r.

90 «Hec autem refectio fiat per canevarium de proventibus terre quam idem Ascherius in grangia de Gazio emit. Cuius rei procuratores sint dum vixerint frater Ascherius et frater Guido hospitalarius conversi»: H 230, c. 109r.

91 «Dominus abbas Aiulphus de voluntate et consensu conventus Locedii promisit fratri Ascherio de Paciliano devoto et familiari monasterii predicti debitum integrum sicut pro uno monacho, promisit et sepulturam in cimiterio monachorum»: H 230, c. 108v.

92 «Iacobus de Bono Filio, oliarius, civis Vercellarum et donna Xandra eius uxor ... fecerunt puram et meram simplicem et inrevocabilem donacionem inter vivos in manibus

dell'agosto del 1274[93], non sappiamo se per questa o per successive donazioni, dedicarono loro una *pitantia* memoriale: «Pitantia domini Iacobi de Bono Filio Vercellensis et domine Xandrine uxoris eius que fit in sancto Iacobo apostolo de mense Iulii de bono pane albo et optimo vino et bonis turtis»[94]. Al momento della donazione *inter vivos* Giacomo non era certo sul punto di morte, tanto che fece testamento soltanto 17 anni dopo, il 24 febbraio 1290. In quella occasione, non essendo sopraggiunti figli legittimi, Giacomo nominò sua erede universale la moglie Sandrina, lasciando al figlio naturale, Guglielmo, soltanto gli utensili e gli strumenti inerenti al mestiere del mercante d'olio. Piccole somme vennero inoltre elargite ad alcune istituzioni religiose vercellesi: la chiesa di San Donato, i frati predicatori, i Minori, i Carmelitani e i frati di San Marco; egli scelse però l'abbazia di Lucedio come luogo della sua sepoltura: «Item elegit eius sepolturam apud monasterium Sancte Marie de Laucedio»[95]. Pur essendo presenti, quindi, in città tutti i principali ordini mendicanti, Giacomo, per il rapporto speciale che lo legava ai Cistercensi, preferì essere sepolto presso l'abbazia dei monaci bianchi sita nel distretto rurale. La donazione del 1273, con cui affidava tutto il patrimonio mobiliare a Lucedio e il testamento del 1290, ove Sandrina veniva nominata quale erede universale, solo apparentemente sono in contraddizione tra loro. Sandrina infatti, forse già prima della morte del marito o, come attestato per altri casi, proprio in quella circostanza, entrò probabilmente nella famiglia del monastero quale oblata. Vent'anni più tardi del resto, il 16 marzo 1310, la moglie di Giacomo era indicata quale «dedicata» di Locedio e investiva per quindici anni i fratelli Lanfranco e Giacomino Cantoni di una casa nella città di Vercelli. Tale immobile era di proprietà della vedova che lo investiva però con il consenso dell'abate di Santa Maria, Guglielmo[96].

La trascrizione nel codice delle decisioni prese dal Capitolo del monastero riguardo all'indizione di pranzi commemorativi aveva sia una funzione

domni Petri Surdi cellarii et domni Jacobi de Fraxenento tesaurarii monachorum monasterii et conventus Sancte Marie de Lucedio recipientibus vice et nomine ipsius monasterii et conventus et eidem monasterio et conventui per ipsos monachos de omnibus eorum bonis mobilibus et iuribus et nominibus debitorum que habent et de cetero acquisierint»: 18 dicembre 1273, ASTo, Lucedio, *Osp.*, mazzo 4, n. 8.

[93] L'annotazione successiva a questa riguarda la donazione di Enrico di San Martino ed è datata al mese di agosto del 1274: H 230, c. 109r; si veda anche *supra*, nota 79.

[94] H 230, c. 109r.

[95] 24 febbraio 1290, ASTo, Lucedio, *Osp.*, mazzo 4, n. 15

[96] 16 marzo 1310, ASTo, Lucedio, *Osp.*, mazzo 4, n. 19.

liturgico-memoriale, sia un valore più prettamente economico e strumentale. Nel codice venivano infatti sempre annotati non soltanto il giorno della commemorazione, ma anche l'entità del banchetto e, specialmente, i beni mobili o immobili da cui ricavare i redditi per organizzare la refezione. La registrazione dettagliata dei donativi rappresentava per il fedele una garanzia, così da assicurare che i beni offerti sarebbero stati utilizzati, anche dopo la sua morte, per ricavare le risorse con cui pagare la *pitantia* commemorativa. Tale garanzia fu ribadita anche grazie ad un intervento del Capitolo generale. Già alla fine del XII secolo gli abati riuniti a Cîteaux stabilirono infatti che, per rassicurare i donatori circa il rispetto delle loro volontà, non fosse lecito trasferire ad altro uso i beni o il denaro offerti ad un monastero per uno scopo ben preciso, come l'acquisto di qualche casa o di terre, stabilito al momento della donazione[97].

## 4. *Le sepolture e gli oblati*

Ascherio *de Paciliano* e Giacomo *de Bono Filio*, gli ultimi due casi presi in considerazione, così come il conte Enrico di San Martino, non solo ottennero che fosse celebrato un banchetto annuale in loro memoria, ma chiesero anche di essere seppelliti presso il monastero. Questa pratica non doveva essere infrequente a Lucedio, almeno nei decenni centrali del Duecento[98]. In margine al Martirologio dell'abbazia sono infatti registrate altre 20 persone che vantarono questo privilegio[99]; come per le *pitantie*, anche in questo caso

[97] «Si liceat elemosinam signanter alicui usui datam alias transferre. Si data fuerit nobis elemosinam cuilibet edificio, aut emptioni terrarum a donante proprie assignata, transferre eam ad usus alios non licebit, et si indeterminate data fuerit, nec proprie assignata, sine culpa et transgressione aliqua pro voluntate et consilio abbatis ad usus magis necessarios transferatur», in B. LUCET, *La codification cistercienne de 1202*, cit., p. 136, dist. XI, n. 16.

[98] Un'ampia trattazione circa la sepoltura dei laici presso i monasteri cistercensi è in R. AVERKORN, *Die Cistercienserabteien Berdoues und Gimont*, cit., pp. 13-19.

[99] Oltre a Enrico conte di San Martino, Ascherio di Paciliano e al vescovo di Vercelli Giacomo Carnario tra coloro che furono seppelliti presso l'abbazia troviamo «Robaldus clericus de Rovesanda, sepultura in cimiterio monacorum, plenum servitium sicut unius monachi»: H 230, c. 117r; «frater R. de Monte Calvo et eius uxor, debitum conversi et cimiterium»: H 230, c. 117r; «Domina Viridis de Monte Bello uxor Mussi de Rua Canina, associata beneficiis qui sunt in Locedii domo et in cimiterio eidem concessa est sepulturam, vir eius promisit annuatim libras II cere dum ipse vixerit in purificatione beate Marie et in fine eius soldos C»: H 230, c. 107r; «Gaulfridus Covatus de Roncosico, sepultura in cimiterio monacorum, ipse promisit omni anno dare minam unam frumenti»: H 230, c. 107r; «Domina Guiota uxor Opiçonis Bonezan Sancti Salvatoris, associata beneficiis

il codice ci informa circa il rapporto tra il monastero e molti personaggi che altrimenti rimarrebbero completamente nell'ombra.

Circa la possibilità per i non religiosi di essere sepolti presso il cimitero abbaziale, l'atteggiamento cistercense tra il XII e il XIII secolo aveva conosciuto posizioni estremamente differenti e in continua evoluzione. Nell'*Exordium parvum* si negava categoricamente ai Cistercensi la possibilità di seppellire presso le loro abbazie persone estranee alla comunità monastica[100]. Sia nei *Capitula* sia negli *Instituta generalis capituli*, composti nei primi anni Trenta del XII secolo, d'altra parte, se da un lato veniva ribadita su questo punto la fedeltà alla *Regula Benedicti*, dall'altra si affermava che anche gli ospiti e i salariati del monastero morti tra le mura claustrali potevano essere sepolti presso il cimitero abbaziale[101]. Un'ulteriore apertura nella normativa cistercense si verificò almeno dagli ultimi decenni del XII secolo. In occasione della commissione preparatoria del 1190 si parlò infatti esplicitamente di *familiares* del monastero che insieme alle loro consorti, potevano essere

nostris, sepultura in cimiterio monachorum»: H 230, c. 107v; «dominus Wido, canonicus Sancte Marie Vercellis, associatus benefitiis huius domus et totius ordinis, debitum unius monachi et debita sepultura, ipse promisit dare usque ad IIII annos annue soldos L»: H 230, c. 107v; «Nicolaus Crispus, associatus beneficiis domus, sepultura in nostro cimiterio, dat annue soldos II»: H 230, c. 107v; «Ottobonus Barberius de Pomario et uxor eius Alaxia dederunt se et sua post mortem suam, plenarium offitium et sepulturam in cimiterio monachorum»: H 230, c. 108r; «dominus Ambrosius Cocorellus civis Vercellensis, sepoltura in cimiterio monacorum ipsius monasterii, adsociatus omnibus beneficiis ipsius monasterii et totius ordinis»: H 230, c. 108r; «Anselmus de Vitignato tavernarius et uxor sua, sepultura in cimiterio monacorum, promisit pro se et pro uxore sua annuatim dare soldos II et in fine libras XX pro quibus iam dedit nobis domum suam que habet contra portam domus nostri quam habemus Vercellis et de qua nobis promiserunt dare annuatim ad pensum solidos XX ab anno MCCVL»: H 230, c. 108v; «Domina Beatrix uxor Bonini de Baçanis, annuatim denarios XII et in fine suum lectum et centum libras Papienses, dedit libras IIII pro sua sepultura anno MCCLXI»: H 230, c. 108v; «Guililemus Gaza de Montegeto, Luciam uxorem eius et Petrum [eorum filium], omnnes bona spiritualia dicti monasterii, sepultura monacorum cum decesserint ab hoc seculo, servitium monachorum, Guilielmus dedit et obtulit eidem monasterio amore Dei et pro remissione peccatorum suorum, uxoris eius et filii eorum et omnium antecessorum suorum libras XX Papienses»: H 230, c. 109r.

100 «Et quia nec in regula nec in vita sancti Benedicti eundem doctorem legebant possedisse ecclesias vel altaria seu oblationes aut sepulturas vel decimas aliorum hominum seu furnos vel molendina aut villas vel rusticos, nec etiam feminas monasterium eius intrasse, nec mortuos ibidem excepta sorore sua, sepelisse, ideo hec omnia abdicaverunt», in C. WADDELL (ed), *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux*, cit., p. 253.

101 *Ibidem*, p. 191, nn. XXIII-XIV (*Capitula*); p. 328, n. IX; p. 335, n. XXVII (*Instituta generalis capituli*).

sepolti, anche se in numero limitato, presso i cenobi[102]. Un' apertura quasi totale si ebbe a partire dal 1217, quando si decise di accogliere nel cimitero monastico tutti coloro che lo avessero desiderato, esclusi i feneratori, gli scomunicati e i colpiti da interdetto, e fatti salvi i diritti delle parrocchie da cui i devoti provenivano[103]. Quest'ultima precisazione non era certo di secondaria importanza. Per tutelare le strutture di cura d'anime diocesane contro la concorrenza dei religiosi una serie di decretali stabiliva, infatti, che nel caso un fedele fosse stato sepolto in un luogo diverso dalla sua parrocchia di provenienza, e specificatamente presso una istituzione religiosa, al parroco sarebbe spettato un quarto del patrimonio che il defunto aveva donato al monastero o alla canonica[104]. Tali norme furono oggetto di frequenti contrasti tra chierici secolari e regolari, poco inclini a versare alle strutture pievane ciò che era loro stato donato. Nel merito, a favore dei Cistercensi, intervenne nel 1228 Gregorio IX stabilendo con la decretale *Cum ea, que* che i monaci bianchi non erano tenuti a cedere alle chiese locali alcuna porzione dei beni mobili e immobili loro devoluti. Tale regola non era valida però per le donazioni in punto di morte, ma soltanto per quelle avvenute *inter vivos*[105]. L'eco della decretale gregoriana si ritrova anche nel

[102] «De duobus familiaribus cum suis uxoribus. Item quod in libro usuum de duobus familiaribus cum uxoribus suis ad sepulturam recipiendis scriptum est, ita deinceps observetur quod illis viventibus, non liceat alios recipere vel tumulare. Alterutro vel utroque eorum decedente licebit alios loco illorum institutere. Excipiuntur ab hac lege episcopi, pricipes et proprios fundatores», cfr. C. WADDELL, *Twelfth Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, cit., p. 178, n. 5, (1190).

[103] «Mortui saeculares qui in coemiteriis nostris sepulturam sibi eligunt, si de licentia sacerdotum suorum hoc faciant, recipiantur», cfr. J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., I, 465, n. 3 (1217); poi ripreso e ampliato in B. LUCET, *Les codifications Cisterciennes de 1237 et de 1257*, cit., pp. 99, 245, priv. 26: «Si autem fundatores monasteriorum nostrorum vel alii fideles apud monasteria nostra elegerint sepulturam, dum modo non sint excommunicati vel interdicti aut etiam publice usurarii, licet nobis ipsos non obstante alicuius contradictione ecclesiastice tradere sepulture, salva tamen iusticia illarum ecclesiarum, a quibus mortuorum corpora assumuntur. Per litteras vero apostolicas non possumus conveniri que de Cisterciensi ordine non faciunt mentionem. Preterea de bonis mobilibus et immobilibus que devotionis obtentu in vita sua monasteriis nostris donant fideles, non tenemus cuiquam solvere portionem».

[104] Su questo punto rimando a E. MARANTONIO SGUERZO, *Evoluzione storico-giuridica dell'istituto della sepoltura ecclesiastica*, Milano 1976, pp. 295-306.

[105] A. MANRIQUE, *Cisterciensium seu verius ecclesiasticorum annalium a condito Cistercio*, IV, Lugduni 1641, p. 349: «Cisterciensi abbati et caeteris abbatibus et monachis Cisterciensis ordinis. Cum ea, quae vobis pietatis intuitu offeruntur, quasi totaliter pauperibus Christi cedant, ita, quod potius exinde vobis dispensationis onus incumbat, quam commoditatis usus accrescat: reputatum et non solum impium sed etiam abusivum, aliquid de datis vobis

codice di Lucedio; ove si descrivono le ingenti donazioni del conte di San Martino, di Pietro *Calzonus* di Trino e di sua moglie Agnese si specifica infatti che le loro offerte non furono compiute in punto di morte, bensì «longe ante obitum ipsorum», molto prima del loro decesso[106].

Rispetto alla collocazione delle sepolture, gli spazi di un monastero cistercense erano organizzati con precisione. Se i monaci e i *familiares* venivano tumulati nel cimitero, la sala capitolare era il luogo deputato agli abati, mentre la chiesa maggiore era riservata ai re, alle regine e ai vescovi[107]. Quest'ultima consuetudine fu rispettata a Lucedio in occasione della sepoltura del *magister Iacobus Carnarius*, vescovo di Vercelli dal 1236 al 1241[108]. Membro della *familia* del cardinale vercellese Guala Bicchieri, di cui fu esecutore testamentario nel 1227[109], Giacomo fece redarre il suo primo

Eleemosynis, aliorum avaritia, vel invidia defalcari. Ex parte siquidem vestra fuit propositum coram nobis, quod si quando fideles Christi, aliqua de bonis suis mobilia, vel immobilia, devotionis obtentu, in vita sua monasteriis vestris donant, ecclesiarum prelati, in quorum parochia donatores existunt, super his temere se opponunt, exigendo exinde certam aliquam portionem. Volentes, igitur super hoc quieti vestra congruo remedio providere, auctoritate vobis praesentium indulgemus, ut de his, quae monasteriis vestris taliter offeruntur, nullam cogamini cuiquam solvere portionem. Nulli ergo etc. Datum Laterani III idus Ianuarii anno primo». Sulla decretale entrata a far parte della normativa cistercense si veda B. LUCET, *Les codifications Cisterciennes de 1237 et de 1257*, cit., pp. 99, 245.

106 «Anno domini millexìmo ducentesimo LXXXVII, die XII exeunte iunio. Notum sit omnibus tam presentibus quam futuris quod frater Petrus Calzonus de Tridino conversus huius monasterii et uxor eius soror Agnex, *longe ante obitum ipsorum* pro honore et reverentia Iesu Christi et sue matris virginis gloriose et pro suis animabus emerunt huic monasterio LX modios terre culte in grangia Pobleti ab illis de Tridino, pro remedio suarum animarum»: H 230, c. 10r. Per Enrico di San Martino si veda *supra*, nota 74 e testo corrispondente.

107 «In oratoriis (ecclesiis) nostris non sepeliantur nisi reges et regine et episcopi, in capitulis abbates, vel etiam predicti si maluerint», in C. WADDELL, *Twelfth Century Statutes from the Cistercian General Chapter*, cit., p. 88, n. 5 (1180). Si veda anche B. LUCET, *La codification cistercienne de 1202*, cit., p. 128, n. 26 ; e B. LUCET, *Les codifications Cisterciennes de 1237 et de 1257*, cit., p. 322, n. 25.

108 Su Giacomo rimando a F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300. Il Piemonte*, Torino 1898, pp. 490-491; e a U. ROZZO, *Carnario Giacomo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 20, Roma 1977, pp. 439-441 con numerosi riferimenti bibliografici.

109 A. PARAVICINI BAGLIANI, *I testamenti dei cardinali del Duecento* (Miscellanea della Società romana di storia patria, 25), Roma 1980, pp. 110-118. Va segnalato che nel suo testamento Guala offrì a Santa Maria di Lucedio venti lire pavesi: «Item relinquo monasterio Sancte Marie de Lucedio Cisterciensis ordinis libras XX papienses pro meo anniversario faciendo», ma tale donazione non fu registrata nel codice del Capitolo. Si veda inoltre, naturalmente, C.D. FONSECA, *Bicchieri Guala*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 10, Roma 1968, pp. 314-324, in particolare p. 324.

testamento il 13 novembre 1234, quando egli era ancora suddiacono papale e preposito di Sant'Eusebio di Vercelli. In quella occasione egli nominò l'abate di Lucedio, probabilmente ancora Bongiovanni, tra i suoi esecutori testamentari, insieme all'arcidiacono di Vercelli, all'abate di Sant'Andrea e al priore dei predicatori di San Paolo[110] e lasciò in eredità all'abbazia cistercense una *maior biblia Parisiensis* e un *liber grossus*, provenienti dalla sua ricca biblioteca, oltre a 25 lire pavesi per la celebrazione del proprio anniversario[111]. Eletto arcivescovo nel 1236 Giacomo risiedette solo per brevissimi periodi in Vercelli visto le ripetute scomuniche che colpirono in quegli anni la città, allineata sulle posizioni filoimperiali e impegnata in una ostinata campagna di erosione dei diritti episcopali nel contado[112]. L'impossibilità pratica di prendere possesso della propria sede fu probabilmente tra i motivi principali che portarono il Carnario a legarsi ancor di più a Lucedio, una delle più importanti istituzioni regolari della sua diocesi, ma fuori città, tanto da scegliere l'abbazia cistercense quale luogo di sepoltura. Deceduto infatti probabilmente a Santhià nel febbraio del 1241, le sue spoglie vennero inumate nella chiesa abbaziale davanti all'altare di Santa Maria Maddalena. La circostanza fu registrata nel codice insieme ad un dettagliato elenco dei beni donati al monastero dal prelato[113]. Si trattò di una

[110] «Huius autem testamenti mei executores constituo D. Vercellinum archidiaconum Vercellensis, abbatem Sancti Andree, et abbatem de Lucedio, et priorem fratrum predicatorum Sancti Pauli, et fratrem Ottonem canonicum Sancti Andree», in G.A. IRICO, *Rerum Patriae libri III*, Mediolani 1745, I, p. 86. Per questo testamento si veda anche M. CAPELLINO, *Note su maestri e scuole vercellesi nel secolo XIII*, in *Vercelli nel XIII secolo*, Atti del primo congresso storico vercellese, Vercelli 2-3 ottobre 1982, Vercelli 1984, p. 86.

[111] «Monasterio vero de Lucedio relinquo maiorem bibliam Parisiensem et libras vigintiquinque Papienses pro anniversario meo et librum grossum quem concessi fratri Iacobo de Cerione», in G.A. IRICO, *Rerum Patriae libri*, cit., p. 86.

[112] Sulle vicende politiche e il contrasto tra vescovo e comune a Vercelli negli anni Trenta del XIII secolo si veda V. MANDELLI, *Il comune di Vercelli nel medio evo*, I, Vercelli 1857 (rist. anast. Vercelli 1970), pp. 181-225; F. COGNASSO, *Il Piemonte nell'età sveva*, Torino 1968, pp. 648-649, 676; C.D. FONSECA, *Ricerche sulla famiglia Bicchieri e la società vercellese dei secoli XII e XIII*, in *Raccolta di Studi in memoria di Giovanni Soranzo* (Contributi dell'Istituto di Storia Medievale dell'Università Cattolica di Milano, 1), Milano 1968, pp. 236-237; L. BAIETTO, *Vescovi, comuni e politica pontificia*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 100, 2002, pp. 522-532.

[113] «Omnibus in hac domo Locedii Dominum querentibus presentibus et futuris in perpetuum. Ad universitatis vestre noticiam dignum est et congruum pervenire quod pie recordationis dominus Iacobus venerabilis Vercellensis episcopus cuius corpus ante altare beate Marie Magdalene tumulatum quiescit cuiusque anima sanctorum pontificum consortio per Dei misericordiam aggregetur, ipse inquam pro anime sue remedio pulcram et bonam bibliam nobis dedit»: H 230, c. 108r.

quantità di beni molto superiore a quanto previsto nel testamento del 1234 e che comprendeva oltre alla *biblia Parisiensis*, 50 lire per la sua sepoltura, 50 lire per l'edificazione di una cucina presso l'infermeria dei monaci, oltre ad arredi liturgici e per il refettorio[114]. Tale donazione risultava, come si ricava dal Necrologio eusebiano, sullo stesso piano di quella conferita dal Carnario alla chiesa di Vercelli e che ammontava a complessive 110 lire pavesi, oltre ad un calice d'argento[115]. Oltre al testamento e all'ampia menzione registrata nel codice di Lucedio un terzo elemento contribuiva alla memoria e alla commemorazione del vescovo Giacomo presso i Cistercensi vercellesi. Ancora intorno alla metà del XVIII secolo Gian Andrea Irico presso il coro della chiesa monastica poteva osservare infatti una «tabella pergamena pendente» ove era indicato il giorno e il mese della commemorazione del presule, oltre all'anno del documento, non conservato, con cui era stata stabilita la commemorazione[116]. Questa tabella non si è conservata, non possiamo escludere però, visto il materiale scrittorio e la precisione nell'indicare l'anno del documento, che si trattasse di uno strumento presente nella chiesa già in età medievale, e che qui fossero inscritti oltre al nome di Giacomo, anche quelli di altri importanti benefattori di Lucedio. Si tratterebbe in questo caso di un terzo livello di memoria, oltre alle carte d'archivio e alle annotazioni del Libro del Capitolo.

Se il vescovo di Vercelli fu tumulato dentro la chiesa abbaziale, presso un altare, i resti mortali di altri benefattori di Lucedio vennero invece sepolti nel cimiterio dell'abbazia; in questi casi nel codice si trova infatti la pericope «sepultura in cimiterio eiusdem abbatie» o «in cimiterio monacorum». Al di là dei personaggi di alto rango, come i marchesi di Monferrato, il conte di San Martino, l'arcivescovo di Vercelli, che avevano donato ingenti somme al monastero, una seconda modalità che assicurava la sepoltura presso il cimitero monastico era la pratica della *redditio*, o *oblatio*, ossia la donazione

114 «Item pro sepultura sua habuimus libras Papienses L. Item pro infirmitorii monachorum coquina edificanda libras Papienses L, pro culcitra I soldos L. Item quasdam pallas ad opus ecclesie vel altaris. Item mantile magnum ad refectorii opus et alia quedam bona. Que omnia ad ipsius memoriam perpetuo retinendam idcirco hi(c) placuit annotari ut audientes hec et videntes pro eo ad Dominum devotius intercedant et ut in anniversaria obitus sui die ipsius memoriam sollepnius et specialius coram domino habeatur»: H 230, c. 108r.

115 G. COLOMBO, *I necrologi eusebiani*, in «Bollettino storico-bibliografico Subalpino», 2, 1897, pp. 213-214.

116 «Recolitur quotannis solemnibus suffragiis huius episcopi memoria in Locediensi Basilica XV kalendas Martii; scriptum legimus in Tabella pergamena in ipssiu choro pendente: 'Anniversario pro Iacobo episcopo Vercellensi. Instrumentum rogatum anno MCCXL'», in G.A. IRICO, *Rerum patriae*, cit., p. 90.

di se stessi e dei propri beni al monastero[117]. Abbiamo già analizzato i casi di Vercellino *de Carbono*, Rogerio, Ascherio, Giacomo *de Bono Filio*[118]. I documenti d'archivio permettono di tratteggiare la prassi della *redditio* e del conseguente diritto di sepoltura presso Lucedio. Il 13 luglio 1255, ad esempio, *Murixerius Tabernarius* e sua moglie, *domina Divicia*, fecero una donazione *inter vivos* di se stessi e delle loro proprietà nelle mani di frate Alberto da Brescia, converso e sindaco del monastero cistercense. A sua volta il converso assicurò loro il sostentamento materiale, riconsegnando ai coniugi sotto forma di usufrutto i beni donati e, quel che più conta, accordò a *Murixerius* e *Divicia* tutti i benefici spirituali del monastero e dell'ordine cistercense e concesse loro di essere sepolti presso l'abbazia[119]. Lo stesso accadde con Giacomo del Canavese, di cui possediamo nel codice una dettagliata menzione. Giacomo, definito *frater*, *rendutus* e *familiaris*, nel 1292 donò al monastero se stesso e i suoi beni *pro remedio* della sua anima e di quelle dei suoi parenti. L'entità delle sue donazioni vengono dettagliate: proprietà presso la grangia di Gazzo per complessive 200 lire imperiali, alcune case a Ivrea dello stesso valore e cento lire imperiali in contanti che pose materialmente sull'altare della Beata Vergine Maria di Lucedio, probabilmente durante il rito stesso della *redditio*[120].

*Murixerius*, *Divicia* e Giacomo appartenevano a un gruppo di fedeli, i cui nomi nelle note obituarie erano preceduti dalla denominazione di *frater* o *soror*. Tali individui erano spesso definiti nel codice anche come conversi, *renduti*, *familiares*, devoti, amici. Essi pur non essendo né monaci,

[117] Sulla pratica dell'*oblatio* presso le istituzioni religiose in area padana fondamentali sono le osservazioni di G.G. MERLO, *Tra «vecchio» e «nuovo» monachesimo*, cit., pp. 175-198 e, dello stesso autore, *Uomini e donne in comunità «estese»*, cit., pp. 9-31; un'ampia casistica si trova anche in R. AVERKORN, *Die Cistercienserabteien Berdoues und Gimont*, cit., pp. 19-26.

[118] Vercellino, si veda *supra*, nota 65; Rogerio, si veda *supra*, nota 87; Ascherio, si veda *supra*, nota 89; Giacomo, si veda *supra*, nota 92.

[119] 12 luglio 1255, ASTo, Lucedio, *Osp.*, mazzo 2, n. 43.

[120] «Anno domini M ducentesimo LXXXXII septimo die septembris, in capitulo Locedii. Ne bonis gestis memoriam processu temporis abstergat oblivio, provide decreverit conventus ea quae rite geruntur scripture beneficio perpetuanda ... universorum noticiam presentium significatione volumus pervenire quod frater Iacobo de Campicio rendutus et familiaris domus Locedii pro remedio anime sue suorumque omnium antecessorum dedit se et sua inter vivos domui et conventui Locedii et specialiter dedit libras CC imperialium in quadam possessione exixtente in grangiam Gaçii. Item dedit libras CC imperialium in quibusdam domibus existentibus in Yporegya. Item libras C imperialium obtulit super altare beate Dei genitricis Marie pro quibus omnibus aliis quampluribus benefitiis domui predicte collatis»: H 230, c. 10v.

né conversi in senso stretto, ossia i cosiddetti fratelli laici che abitavano nell'abbazia e avevano un ruolo e una collocazione ben precisa all'interno delle mura monastiche e nelle grange, erano legati da vincoli spirituali ed economici al monastero[121]. Tali vincoli, pur variando di caso in caso e venendo singolarmente patteggiati, solitamente prevedevano da parte dei devoti la donazione di se stessi e del loro patrimonio all'abbazia. Gli oblati potevano però disporre dell'usufrutto sui loro beni sino alla morte e vivevano non nel monastero, ma a casa propria.

Tra i *fratres* iscritti nel Libro del Capitolo di Lucedio, oltre ai già citati, possiamo annoverare anche *frater* Pietro *Calzonus* di Trino e sua moglie *soror* Agnese[122], *frater* Giordano da Vercelli[123], *frater* Martino di Ciriè[124], *frater* Martino *de Rovearia*[125], *frater* Ulrico di Ronsecco[126], *frater* Giovanni di Chivasso[127]. Tale gruppo costituiva ciò che le fonti liturgico-normative cistercensi chiamano con il nome collettivo di famiglia monastica. A questo gruppo, il quarto in ordine gerarchico, dopo i monaci, i novizi e i conversi, spettavano specifiche prerogative di natura spirituale e religiosa sia in vita, sia in morte[128].

La famiglia monastica di Lucedio non era però limitata esclusivamente agli oblati. Il permesso di essere sepolti presso il cimitero abbaziale si otteneva anche, in modo meno oneroso e impegnativo, promettendo a Lucedio il versamento di un canone annuo, quasi sempre in denaro a cui si aggiungeva un conguaglio finale al momento della morte del benefattore. Come apprendiamo, ad esempio, da una donazione del 4 ottobre 1222, l'abate Tebaldo accolse *domina* Elena, moglie del fu Guglielmo *Papia* di Saluggia, nella fraternità del monastero, le accordò i benefici spirituali dei monaci e le promise la sepoltura presso il monastero abbaziale.

[121] La differenza tra conversi e *familiares* che spesso nelle fonti vengono accumunati dalla denominazione di *fratres*, era stabilita in modo abbastanza netto nelle comunità cistercensi, come si coglie ad esempio nei seguenti *statuta*: J.M. CANIVEZ, *Statuta Capitulorum Generalium*, cit., II, p. 1, n. 3 (1221); p. 67-68, n. 14 (1228); p. 256, n. 58 (1242).

[122] Si veda *supra*, nota 106.

[123] H 230, c. 108v.

[124] H 230, c. 109r.

[125] H 230, c. 109r; probabilmente Rivara nel Canavese.

[126] H 230, c. 109r.

[127] H 230, c. 109r.

[128] Cfr., *infra*, note 147, 148 e 149 con il testo corrispondente.

D'altro canto Elena si impegnò a versare al monastero 6 *quartaroni* di frumento annui oltre alla somma di 12 lire pavesi in occasione della sua morte[129].

Questi due livelli di rapporto all'interno della *fraternitas*, quello perpetuo legato alla *redditio* e quello meno personalmente vincolante che avveniva dietro il pagamento di un donativo annuo, erano ben conosciuti anche dai canonisti almeno a partire dalla seconda metà del XII secolo[130]. Una chiara distinzione tra le due categorie di *fratres*, che sembra rispecchiare fedelmente la situazione di Lucedio, si riscontra nel canone 57 del Concilio Lateranense IV (*Ut privilegia, que)*. La costituzione conciliare, in merito alla possibilità di essere seppelliti presso il cimitero monastico durante i tempi di interdetto, stabilì infatti che tale privilegio era garantito, oltre che naturalmente ai monaci e ai conversi, soltanto ai confratelli che «pur rimanendo nel mondo si sono offerti alla loro *religio* e hanno deposto l'abito secolare; o a coloro che da vivi hanno donato alle istituzioni religiose i propri beni, riservandosi solo l'usufrutto, vita natural durante». Tra i privilegiati erano invece esclusi, come si legge ancora nel canone, «quelli invece che entrano nella fraternità versando due o tre denari all'anno col rischio di dissolvere e di avvilire la disciplina ecclesiastica»[131]. Come ha osservato anche Jacques Hourlier[132], la possibilità di appartenere al primo o al secondo gruppo di confratelli dipendeva non solo e non tanto dall'entità di beni che il donatore aveva devoluto al monastero durante la sua esistenza. Decisiva risultava invece la scelta personale di vita connessa a tale donazione, se cioè questa scelta fosse totale e perpetua, o legata al versamento periodico e simbolico di una certa somma.

129 1222 ottobre 4, AOM, *Scritture Diverse*, ms 2, n. 167. Per quanto riguarda questa donazione si veda anche G.G. MERLO, *Uomini e donne in comunità «estese»*, in G.G. MERLO, *Forme di religiosità nell'Italia occidentale dei secoli XII e XIII*, Vercelli - Cuneo 1997, pp. 39.

130 Si veda a questo proposito il canone 9 del Concilio Lateranense III, *Cum et plantare*, cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edd. G. ALBERIGO et al., Bologna 1991, pp. 215-217; X. V. 33. 3, *Corpus Iuris Canonici*, a cura di E. FRIEDBERG, II: *Decretalium Collectiones*, Lipsiae 1922, coll. 849-850, ove si tratta, tra le altre cose, delle *fraternitates* legate a Templari, Ospedalieri e altri ordini religiosi.

131 *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 261; X. V. 33. 24, *Corpus Iuris Canonici*, a cura di E. FRIEDBERG, II: *Decretalium Collectiones*, Lipsiae 1922, coll. 866-867. Un'analisi di questo canone è in M. MACCARRONE, *Le costituzioni del IV concilio lateranense sui religiosi*, in M. MACCARRONE, *Nuovi studi su Innocenzo III*, Roma 1995 (Nuovi Studi Storici, 25), p. 15.

132 D. J. HOURLIER, *L'âge classique (1140-1378). Les Religieux* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, 10), Paris 1974, p. 268.

Se si escludono alti ecclesiastici e appartenenti alla grande nobiltà, il legame tra i fedeli e la comunità cistercense non sembra definito neppure dall'estrazione sociale dei confratelli. Tra coloro che ottennero di essere sepolti presso il monastero dietro pagamento di un censo annuo si riconoscono ad esempio tre esponenti di importanti famiglie dell'aristocrazia cittadina vercellese della prima metà del Duecento. Tra questi, ad esempio, Nicola, esponente della famiglia dei Crispo, attestata con più membri nel consiglio di credenza della città tra la fine del XII e i primi decenni del XIII secolo[133]; *domina* Beatrice[134], il cui marito, *Bonino de Bazanis*, era, sia per vincoli familiari sia per parte politica, strettamente legato ai Bicchieri, tanto da essere annoverato tra i banditi del 1246, seguaci di Pietro Bicchieri[135]; Ambrogio[136], membro della famiglia dei Coccorella. Egli era stato d'apprima giudice del vescovo di Vercelli, Ugone, e poi delegato del vescovo di Torino, Giacomo di Carisio, ed è indicato tra i presenti al consiglio di credenza di Vercelli del 1224 con il titolo di *dominus*, ossia di capofamiglia[137].

Non mancavano però esponenti di ceti sociali inferiori come il *tavernarius* Anselmo *de Vitignato* con la moglie. Nei primi anni Quaranta del XIII secolo, l'abate di Lucedio Rodolfo promise infatti ad Anselmo la sepoltura presso l'abbazia, di contro il *tabernarius* non fece un'unica offerta, ma si impegnò a versare annualmente al monastero due soldi finchè fosse rimasto in vita e la somma non trascurabile di 20 lire in occasione della sua morte.

[133] «§ Item Nicolaus Crispus dat annue soldos II et associatus beneficiis domus et concedimus ei sepulturam in nostro cimiterio»: H 230, c. 107v; per quanto riguarda i Crispo si veda F. PANERO, *Istituzioni e società a Vercelli. Dalle origini del comune alla costituzione dello Studio (1228)*, Vercelli 1994, Indice.

[134] Per Beatrice si hanno due registrazioni: «Domina Beatrix uxor Bonini de Baçanis annuatim denarios XII et in fine suum lectum et centum libras Papienses» e «Domina Beatrix uxor domini Bonini de Baçanis dedit libras IIII pro sua sepultura anno MCCLXI»: H 230, 108v.

[135] La posizione dei de Bazanis a Vercelli è analizzata in F. PANERO, *Istituzioni e società a Vercelli*, cit., pp. 18, 20, 23, 27, 39, 44, 71, 74, 86-87, 94; per quanto riguarda Bonino rimando a C.D. FONSECA, *Ricerche sulla famiglia Bicchieri e la società vercellese*, cit., p. 240.

[136] «§ Dominus Rodulfus abbas monasterii Locedii recepit dominum Ambrosium Cocorellum civem Vercellensem ad sepolturam in cimiterio monacorum ipsius monasterii et adsociavit eum omnibus beneficiis ipsius monasterii et totius ordinis»: H 230, c. 108r.

[137] I Coccorella erano un gruppo parentale di proprietari terrieri e *domini* nel contado inseriti nel settore feneratizio e che avevano preso parte attivamente alla vita politica di Vercelli solo a partire dai primi anni del XIII secolo. Per questa famiglia e per Ambrogio in particolare rimando a F. PANERO, *Istituzioni e società a Vercelli*, cit., pp. 27, 34, 36, 39, 46, 90, 92, 95.

Qualche tempo dopo Anselmo stabilì poi di ridurre l'entità del pagamento finale mediante la donazione al monastero di una casa a Vercelli, nei pressi di quella che i monaci già possedevano. Per tale casa, la cui proprietà passò nelle mani del monastero, i coniugi si impegnarono a versare, dal 1245, 20 soldi annui di affitto[138].

## 5. *I «servitia» e la grande «fraternitas» delle preghiere*

Il secondo livello della *familia* monastica, quello meno vincolante, non era però limitato a coloro che desideravano essere sepolti presso il monastero. Nel manoscritto di Lucedio è infatti attestato un gruppo di 167 devoti che, pur non facendo atto di *oblatio*, raccomandavano se stessi e le loro famiglie alle preghiere dei monaci, versando per questo del denaro o delle rendite agricole, in un'unica soluzione o, più spesso, in rate annuali pattuite a cui, come nel caso delle sepolture nel cimitero monastico, andava ad aggiungersi un conguaglio finale più cospicuo al momento della morte. Questo livello di rapporti tra l'abbazia e i secolari, di gran lunga il più frequente e comune, è osservabile per Lucedio solo a partire dagli elenchi del codice del capitolo. Di tali relazioni, infatti, non è rimasta alcuna traccia nelle fonti documentarie dell'abbazia piemontese.

Le promesse e le conseguenti iscrizioni dei nomi nel codice, avvennero tra gli anni Trenta e la fine del XIII secolo. Una dettagliata analisi sociale di questo gruppo di persone non rientra nelle finalità del presente contributo; tale prospettiva di ricerca sarà sviluppata in margine all'edizione del codice, in corso di preparazione da parte di chi scrive. Bastino in questa sede soltanto alcune brevi osservazioni finalizzate a evidenziare la prassi memoriale e devozionale in uso presso il monastero vercellese.

Le annotazioni furono tutte registrate da mani diverse sulle ultime pagine del manoscritto, talvolta singolarmente, talvolta in piccoli gruppi, disposte in due colonne, ma senza un ordine interno preciso che non fosse quello cronologico. I nomi erano quindi trascritti nel codice man mano che i

[138] «Dominus Rodulfus abbas Locedii promisit sepulturam in cimiterio monacorum Anselmo de Vitignato tavernarius et uxori sue et ipse Anselmus promisit pro se et pro uxore sua annuatim dare soldos II et in fine libras XX»: H 230, c. 108v. Questa annotazione fu scritta tra l'anno 1238 (data ultima in cui è attestato il predecessore dell'abate Rodolfo, Galimberto) e l'anno 1245. Di seguito a questa venne infatti scritto da mano diversa nel 1245: «pro quibus iam dedit nobis domum suam que habet contra portam domus nostri quam habemus Vercellis et de qua nobis promiserunt dare annuatim ad pensum solidos XX ab anno MCCVL»: H 230, c. 108v.

donatori avanzavano le loro promesse a Lucedio. Talvolta le persone erano riunite in serie di quattro o cinque, legate tra loro o dai vincoli familiari, o dal luogo di provenienza[139]. La maggior parte di coloro che si affidavano alle preghiere di Lucedio, proveniva da tre aree geografiche intorno al monastero, il Vercellese, il Canavese e il Monferrato; non mancavano però eccezioni da Alba, Asti, Torino, Genova, Firenze. L'estrazione sociale era estremamente varia; si andava dalle famiglie comitali, all'aristocrazia cittadina e ai *domini loci* del contado, sino ai notai e agli artigiani. Tra di loro vi erano anche quattordici ecclesiastici, quasi tutti provenienti dal contado vercellese, ma tra cui si trovavano anche i presbiteri Andrea e Guido, canonici rispettivamente presso Sant'Andrea e Santa Maria di Vercelli[140].

Ad alcune di queste persone il monastero concedette il debito o il servitio monastico («debitum unius monachi», «plenum servitium sicut pro uno monacho»); al fedele erano cioè assicurati, in occasione della morte, alcuni riti di intercessione e assoluzione, chiaramente stabiliti nei testi liturgici e paragonabili a quelli di un componente a tutti gli effetti della comunità monastica[141]. La maggior parte dei devoti chiedeva invece soltanto di entrare a far parte della famiglia di Lucedio, per partecipare, già in vita, dei benefici spirituali del monastero e dell'intera congregazione cistercense. Costoro avrebbero potuto così godere dei meriti dell'ordine legati alle pratiche devozionali e alle opere di carità. I loro nomi sono spesso accompagnati dall'espressione: «beneficiis Locedii est associatus», «susceptus est beneficiis et orationibus domus Locedii», «associatus est benefitiis domus et totius ordinis». Altre volte è specificato, oltre al nome, al patronimico e al luogo di provenienza, soltanto l'ammontare del versamento in natura o in denaro che i familiari si impegnavano a corrispondere al monastero.

La differenza tra quest'ultimo gruppo di devoti e il resto delle persone ricordate nel codice è sostanziale. La menzione nel Martirologio, il paga-

139 Tra i tanti gruppi esemplare risulta quello proveniente da Santhià, registrato da un'unica mano: «Presbiter Willelmus de Sancta Agatha denarios XII annuatim. Magister Petrus eius loci soldos II annuatim. Albertus frater eius denarios III annuatim. Rodulphus de Sancta Agatha denarios III annuatim. Enricus de Germano eiusdem loci denarios sex annuatim»: H 230, c. 107r.

140 «Presbiter Andreas canonicus Sancte Andree relinquit librum unum XIII prophetarum et ordinis beneficiis associatus est»: H 230, c. 107r; «Dominus Bonus Iohannes abbas Locedii associavit benefitiis huius domus et totius ordinis dominum Widonem canonicum Sancte Marie Vercellis cui etiam debitum unius monachi et debitam sepulturam et ipse promisit dare usque ad IIII annos soldos L»: H 230, c. 107v.

141 Per il *debitum* monastico si veda *supra*, nota 11 e testo corrispondente.

mento di una *pitantia*, il permesso di essere sepolti nel cimitero monastico, la concessione di un debito in morte, erano infatti gesti compiuti dalla comunità verso la singola persona in un determinato momento dell'anno o della vita, in rapporto quasi sempre ai riti funebri. La compartecipazione ai benefici spirituali del monastero o dell'ordine, invece, se da una parte era da considerarsi un atto individuale del singolo fedele verso il monastero, atto ribadito ogni volta dalla donazione annuale, dall'altra era una celebrazione collettiva e non legata a un particolare momento temporale, in quanto tutta la comunità dei religiosi pregava e compiva opere di misericordia per tutta la famiglia nel suo complesso, ogni giorno.

L'affratellamento conobbe una diffusione su vasta scala presso le abbazie legate a Cîteaux, benchè abbia trovato presso la storiografia sull'ordine scarso interesse. Esso si sviluppava su due piani. Il primo era quello dei grandi benefattori, laici ed ecclesiastici, che chiedevano direttamente al Capitolo generale di essere ammessi ai benefici dell'intera congregazione[142]. Del secondo, invece, illustrato nel codice di Lucedio, facevano parte i benefattori e i fedeli locali che entravano così nella famiglia di una particolare abbazia[143]. In ogni monastero ai *familiares* erano dedicati durante la settimana e nel corso dell'anno liturgico momenti e riti peculiari. Per loro, ogni mercoledì non festivo, veniva celebrata una messa nella chiesa abbaziale[144]. Gli *Ecclesiastica officia* ci mostrano inoltre la *familia* partecipe di alcuni tra i principali riti dell'anno: l'imposizione delle ceneri all'inizio della Quaresima, la domenica delle Palme, i riti della Settimana Santa, il giorno della Purificazione di Maria[145]. Durante l'ufficio e la messa quotidiana per i defunti e nel corso del Capitolo giornaliero veniva infine recitata per la *familia* una colletta particolare e i *fratres* morti durante l'anno erano anche assolti collettivamente durante il Capitolo generale e in occasione del solenne

142 Si vedano le interessanti osservazioni di R. AVERKORN, *Die Cistercienserabteien Berdoues und Gimont*, cit., p. 8, in particolare nota 50.

143 Qualche esempio è stato analizzato riguardo all'abbazia di Rocamadour, si veda G. SERVOIS, *Notice et extraits du recueil des miracles du notre-Dame de Rocamadour*, in «Bibliothèque de l'École des Chartes», 18, 1857, pp. 21-44 (in particolare alla p. 35). Per l'Italia settentrionale, rispetto a Chiaravalle milanese si veda G. BISCARO, *Il contratto di vitalizio nelle carte milanesi del secolo XIII*, in «Rivista italiana per le scienze giuridiche», 41, 1906, pp. 16-17.

144 «Quo ordine misse agantur privatis diebus ... Omnia feria quarta pro familiaribus», in D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 128, n. XXXVII.

145 *Ibidem*, p. 88, n. XIII (Ceneri); p. 96, n. XVII (Palme); p. 108, n. XXII (Pasqua); p. 142, n. XLVII (Purificazione di Maria); si veda inoltre p. 174, n. LV.

tricenario presso ogni abbazia[146]. L'ingresso tra coloro che partecipavano dei benefici spirituali del monastero prevedeva un semplice rito davanti ad alcuni membri della comunità; contestualmente a ciò veniva redatto un atto giuridico ove erano messe per iscritto sia la donazione, sia l'ammissione tra i devoti dell'abbazia. Il nome del confratello secolare veniva infine inscritto nella lista della *fraternitas*.

L'affratellamento dei laici ad una comunità monastica non fu certo una novità di Lucedio e neppure dell'ordine cistercense. Già in epoca carolingia i laici, ancora in vita, si raccomandavano alle preghiere delle comunità monastiche, assegnando loro beni immobili o una rendita annua[147]. Espressioni simili a quelle trascritte nel codice di Lucedio si trovano inoltre, ad esempio, già nei documenti cluniacensi dell'XI secolo[148]. La lista stessa dei *fratres*, posta in calce al libro del capitolo, potrebbe richiamare in parte la struttura e la concezione dei libri di affratellamento, i cosiddetti *libri vitae* o *libri memoriales*, dei monasteri altomedievali. Tale tipologia memoriale, a differenza del Necrologio, infatti, permetteva in pratica soltanto una globale e sommaria commemorazione delle persone e dei gruppi di persone iscritte e rispecchiava spesso tutta la rete dei rapporti di una comunità[149].

Va rilevato però che la pratica dell'affratellamento si adattò molto bene alla concezione di una «memoria collettiva» presente nei Cistercensi tra il

[146] D. CHOISSELET - P. VERNET (edd), *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens*, cit., p. 152, n. LI (collette per i defunti); p. 154, n. LII (uffici collettivi per i defunti); p. 204, n. LXX (Capitolo monastico giornaliero); pp. 286-288, n. XCVIII (assoluzioni collettive).

[147] Su questo punto si veda G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo* (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 24), Roma 1977, pp. 10-17; si veda inoltre U. BERLIÈRE, *Les confraternités monastiques au Moyen Âge*, in «Revue liturgique et monastique», 11, 1926, pp. 134-142, e, sempre dello stesso autore, *Confréries bénédictines au Moyen Âge*, in «Revue liturgique et monastique», 12, 1927, pp. 135-145.

[148] A. BERNARD - A. BRUEL (edd), *Recueil de chartes de l'Abbaye de Cluny* (Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Histoire politique), IV, Paris 1876, n. 2942 (1040); n. 1979 (1049); n. 3023 (1049-1109).

[149] Su questo punto rimando alle fondamentali osservazioni di K. SCHMID - J. WOLLASCH, *Die Gemeinschaft der Lebenden und Vestorbenen in Zeugnissen des Mittelalters*, I: *Probleme der Erforschung frühmittelalterlicher Gedenkbücher*, in «Frühmittelalterliche Studien», 1, 1967, pp. 366-388; oltre che a J. WOLLASCH, *Sulla ricerca di testimonianze commemorative in Germania: il progetto «Societas et fraternitas»*, in C.D. FONSECA (ed), *La tradizione commemorativa nel Mezzogiorno medioevale: ricerche e problemi*, Atti del seminario internazionale di studio, Lecce 31 marzo 1982, Galatina 1984, pp. 15-18.

XII e il XIII secolo. Come già osservato[150], infatti, i monaci bianchi da un parte non favorivano una prassi memoriale individuale, e dall'altra reputavano per il raggiungimento della salvezza la preghiera in vita non meno importante dei suffragi dopo la morte.

## 6. *Gli ideali nella realtà*

Antonio Ceruti, descrivendo nel 1881 il codice del Capitolo di Lucedio, osservò: «Non è quindi senza assai meraviglia, che il lettore scontrisi in quei fogli, abbandonati dal primo scrittore, in note che sanno più di amministrazione economica di una grande famiglia di ghiotti, che di funzioni di chiesa o d'aspirazioni ascetiche, quasi che quel Libro fosse divenuto il vademecum comune della chiesa e del refettorio o il calendario delle merende, e registrasse i canoni regolatori della vita sublime dello spirito, del pari che quelli materiali delle esigenze più volgari della umana materia ... Eppure quel libro correva dal coro alla cucina e con tutta indifferenza vi si apprendevano le leggi della mortificazione dello spirito e della carne, i segreti del credenziere e i conti dell'economo»[151].

Lo studioso milanese, con un tono tra il sarcastico e l'ironico, ben coglie il reale punto di interesse che il codice di Lucedio rappresenta. Quel correre del manoscritto «dal coro alla cucina» permette, infatti, di comprendere con maggiore chiarezza e articolazione la complessità e la varietà dei rapporti tra Santa Maria di Lucedio e l'ampio ambito sociale, sia cittadino sia rurale, che gravitava intorno all'abbazia. Emerge così un vasto quadro di relazioni, di vario livello e intensità, che altrimenti resterebbe, almeno per l'abbazia vercellese, in larga parte nell'ombra. Tale quadro mostra invece quanto intensa fosse, ancora alla fine del Duecento, la richiesta devozionale, ma anche il riscontro economico e il radicamento sociale, sia laico sia ecclesiastico, riguardo a questa fondazione, in un periodo come il Duecento che troppo spesso la storiografia ha definito come di declino per l'esperienza monastica di Cîteaux.

Proprio in ambito cistercense, invece, il codice di Lucedio si presenta come un interessante punto di intersezione tra l'ordine nel suo complesso, assertore di una stretta uniformità normativa e liturgica tra tutti i cenobi della congregazione, e la singola abbazia, influenzata dalle istanze partico-

[150] Si veda *supra*, nota 29 e testo corrispondente.

[151] A. CERUTI, *Un codice del monastero di Lucedio*, cit., p. 384.

laristiche e legata ad un territorio e al suo ceto dominante. Non si tratta di una contraddizione, del contrapporsi di ideali e realtà, bensì di un rapporto dialettico in cui commemorazioni generali, riservate a re, regine e principesse, si alternano alla memoria particolare di vescovi, canonici, esponenti dell'aristocrazia cittadina, ma anche di artigiani e specialmente di confratelli laici. Affiora in questo modo una abbazia che, per tutto il Duecento, osservò le indicazioni di Cîteaux rispetto alla proibizione di concedere anniversari e messe individuali, ma dove, d'altro canto, si sviluppò una intensa attività commemorativa legata ad alcune pratiche rituali che, se non raccomandate, erano almeno tollerate o non fortemente osteggiate dall'ordine: l'allestimento di refezioni straordinarie, la concessione di *debita* e *servitia* ai laici non appartenenti in senso stretto alla comunità, il permesso accordato ad alcuni benefattori di essere seppelliti presso il cimitero monastico.

All'interno di questa dialettica il punto di congiunzione più stretto sembra essere proprio la *familia*, la *fraternitas* del monastero. In essa infatti il desiderio dei secolari di partecipare comunitariamente già in vita ai *beneficia* spirituali dell'abbazia, per raggiungere dopo la morte il più presto possibile la salvezza eterna, si accordò con quanto l'ordine da tempo tentava di accreditare e confermare nelle teste e nei cuori dei suoi membri e delle persone ad esso devote: una memoria non individuale ma collettiva dei vivi e dei morti che traeva il suo fondamento dalla intrinseca e, per i Cistercensi, oggettiva santità dell'ordine.

# «Litterae confraternitatis» degli Ordini Mendicanti

di *Nicolangelo D'Acunto*

In una relazione che si occupi del mondo dei Mendicanti non sarà inutile affrontare preliminarmente, con poche battute e senza nessuna ambizione di completezza, alcuni aspetti che riguardano le forme documentarie, nell'accezione diplomatistica del termine, alle quali quegli stessi ordini affidavano – se pure non primariamente – la propria memoria. Fa impressione, per esempio, a proposito della dialettica memoria-oblio, l'obbligo imposto dalle costituzioni di Narbona del 1260 ai visitatori dei conventi minoritici e ai loro *socii* di tacere per sempre su quanto abbiano appreso nel corso della loro visita. Per quanto attiene, poi, alla documentazione relativa a quelle visite «sine mora omnia in publico destruant vel comburant»[1].

Possiamo allora considerare i Mendicanti più inclini all'oblio che al ricordo? Parlerei piuttosto di una memoria selettiva, come lo sono forse tutte le forme di memoria che si sviluppano in contesti istituzionali, inevitabilmente condizionate da sistemi di garanzie dell'individuo, ma prima ancora dalla necessità di tutelare e perpetuare l'istituzione stessa che le produce. Non mancano, infatti, norme precise per la conservazione della documentazione, come quella contenuta nella Costituzione di Parigi dei Minori del 1292, la quale prevedeva che gli *acta* e i registri dei ministri provinciali defunti fossero consegnati al loro diretto superiore gerarchico[2]. Ciò non toglie che

Abbreviazioni: «AFH» = «Archivum Franciscanum Historicum»; «AFP» = «Archivum Fratrum Praedicatorum».

[1] *Statuta generalia Ordinis edita in Capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292*, VIII, 21, a cura di M. Bihl, in «AFH», 34, 1941, p. 287: «Teneantur autem Visitatores per obedientiam firmiter et districte et eorum socii, ne ea quae per visitationem cognoverint, scienter nescientibus revelent vel extra provinciam secum portent, sed datis poenitentiis, sine mora omnia in publico destruant vel comburant». A proposito di queste disposizioni si veda G. Odoardi, *Conventi e archivi francescani. Richiami storici – Rilievi e prospettive*, in «Collectanea Franciscana», 57, 1987, pp. 42-43.

[2] *Statuta generalia Ordinis*, cit., pp. 291-292: «Nullus autem minister vel custos absolutus successori suo assignet, si quae in actis vel registris suis habeat contra eum, sed illa reservet, superiori fideliter assignanda».

la documentazione superstite di questo genere sia molto poca, a motivo della sua scarsa durabilità e di una coscienza archivistica tutt'altro che uniformemente diffusa tra i diversi ordini e al loro stesso interno.

Ben maggiore attenzione era riservata nelle sillogi normative alla documentazione pontificia indirizzata alle singole *religiones*, un dossier che con la sua progressiva sedimentazione ne definiva il profilo istituzionale specificando i diritti e le prerogative delle quali i frati nelle loro realtà locali dovevano godere. Il Capitolo provinciale dei Predicatori di Rieti del 1294 affermava al riguardo:

«Cum per ignorantiam privilegiorum que ordini nostro per summos pontifices sunt concessa frequenter fratres dispendium patiantur, volumus et mandamus prioribus et eorum vicariis quod omnia privilegia, etsi habere bullata non valeant, saltem in uno libro habere conscripta procurent»[3].

Conferma l'importanza che a questi documenti i Mendicanti annettevano sul piano costituzionale l'accostamento tra atti capitolari e privilegi degli Ordini in una deliberazione del Capitolo della stessa Provincia romana tenutosi a Orvieto nel 1283, la quale prevedeva che i priori di ciascun convento «acta capitulorum generalium et provincialium scribi faciant et etiam privilegia ordinis, prout poterunt inveniri»[4]. In una di queste raccolte librarie di privilegi, risalente alla metà circa del XIV secolo e compilata proprio ad uso della Provincia romana dei Predicatori[5], i quasi 200 documenti pontifici sono preceduti da un repertorio che ben dimostra la natura del tutto strumentale di questa pratica della memoria. All'ombra della rubrica relativa a una singola prerogativa dell'ordine (per esempio la possibilità di celebrare in tempo di interdetto) sono elencati i privilegi ove essa è attestata e perfino i conventi che quei documenti conservano.

Tali «manoscritti domenicani e francescani contenenti i *privilegia ordinis*» –, come ha ben osservato Bartoli Langeli – denunciano una specifica attitudine documentaria mendicante, perché rivelano una condotta che va oltre la mera conservazione materiale, un consapevole programma di gestione e valorizzazione di un patrimonio documentario»[6]. Eppure tale programma

[3] *Acta Capitulorum provincialium provinciae Romanae*, a cura di T. KAEPPELI - A. DONDAINE (Monumenta Ordinis fratrum Praedicatorum Historica, 20), Roma 1941, p. 117.

[4] *Ibidem*, p. 64.

[5] Cfr. *Documenti e archivi*, catalogo della mostra per l'ottavo centenario della nascita di san Francesco d'Assisi, a cura di A. BARTOLI LANGELI - C. CUTINI, in *Francesco d'Assisi. Documenti e archivi. Codici e biblioteche. Miniature*, Milano 1982, pp. 80-81.

[6] A. BARTOLI LANGELI - N. D'ACUNTO, *I documenti degli ordini mendicanti*, in G. AVARUCCI - R.M BORRACCINI VERDUCCI - G. BORRI (edd), *Libro, scrittura, documento della civiltà*

di «codicizzazione» dei documenti ufficiali degli ordini era impostato e si realizzava – salvo rari e fortunati casi, come quello dell'Archivio del Sacro Convento di Assisi, ove è conservato un nutritissimo *bullarium* di originali[7] – in strutture non documentarie, ma librarie. Il libro e la biblioteca, dunque, costituivano le forme quasi esclusive della trasmissione dal centro verso la periferia e della diffusione non solo del sapere ma anche della memoria istituzionale degli Ordini Mendicanti. Tale propensione verso la conservazione dei documenti in forma di libro è riscontrabile anche presso i destinatari dei documenti più solenni emanati dagli Ordini Mendicanti senza l'intermediazione notarile: le *litterae confraternitatis*, sulle quali vorrei soffermarmi in queste pagine.

L'*incipit* di un testo in volgare del 1312, pubblicato dal Meersseman e relativo alla Confraternita della Vergine e a quella dei Disciplinati di Pisa, compendia le caratteristiche di tale tipologia documentaria:

«E ancho abbiamo, noi della fraternita, da certi religiosi molte gratie che ci àno fatto, tutti quelli della fraternita, partefici di tutti li loro beni, si come àno li frati dello loro ordine, cioè di tutte le messe, vigilie, orationi e predicationi, digiuni e astinentie, obedientie, discipline, elemosine e di tutte altre fatiche e beni tutti, li quali per la di Dio gratia per tutto lo mondo in de' loro ordine si fanno e faranno per li detti confrati in della morte quello officio e solennità che fanno per li loro confrati»[8].

I benefici spirituali concessi mediante le *litterae confraternitatis* variavano secondo la qualità dei destinatari e delle opere di misericordia ricevute dai singoli ordini. Dobbiamo a padre Ugolino Lippens una precisa classificazione delle diverse concessioni elargite in relazione con i diversi tipi di *affiliatio* ai frati Minori. La prima e maggiore distinzione, per quanto sfumata dalle immancabili emergenze di documenti del tutto singolari, è quella tra *affiliatio* comune o ordinaria (molto frequente nel XIII secolo e rara nel XIV, quando è rivolta soltanto a destinatari collettivi e quindi non idonei a ricevere i benefici di offici liturgici individuali) e *affiliatio* speciale o maggiore[9].

*monastica e conventuale nel basso Medioevo (secoli XIII-XV)*, Atti del convegno, Fermo 17-19 settembre 1997, Spoleto 1999, p. 387.

7 Per la consistenza di questa raccolta si veda S. NESSI (ed), *Inventario e regesti dell'Archivio del Sacro Convento d'Assisi*, Padova 1991, pp. 3-52.

8 G. MEERSSEMAN, *Études sur les anciennes confréries dominicaines*, in «AFP», 22, 1952, p. 138.

9 P.H. LIPPENS, *De litteris confraternitatis apud fratres minores ab ordinis initio ad annum usque 1517*, in «AFH», 23, 1939, pp. 49-88. Assai dettagliato lo studio 'regionale' condotto da A.G. LITTLE, *Franciscans Letters of Fraternity*, in «Bodleian Library Record», 5, 1954-1956, pp. 13-25. Di recente il tema è stato ripreso da R. VILLAMENA, *Per un censimento della*

Le *litterae confraternitatis* ordinarie concedevano al destinatario la partecipazione in vita ai benefici spirituali conseguiti tramite le preghiere dei frati, mentre il documento speciale prevedeva la possibilità di usufruire anche *post mortem* degli stessi benefici, aggiungendo alcuni privilegi particolari che variavano secondo i tempi e i luoghi di produzione dei documenti.

Specialmente nella seconda metà del XIII secolo si diffuse la pratica di concedere al destinatario un officio liturgico speciale da celebrarsi nel Capitolo al momento dell'annuncio della sua morte[10]. Risale invece al 1320 la prima sporadica attestazione della concessione di messe quotidiane in singoli conventi, che si riscontra di frequente solo a partire dalla seconda metà del XIV secolo. Nelle *litterae confraternitatis* del Quattrocento viene accordato il diritto di avere un confessore che assolva il penitente anche dai peccati *reservati* che necessiterebbero del penitenziere.

Il grado più alto di *affiliatio* consisteva nella sepoltura nel cimitero riservato ai membri dell'Ordine. Proprio attraverso questa prassi i Mendicanti riuscirono a subentrare ai monaci nella sepoltura dei membri più eminenti delle società locali nelle quali erano inseriti, conferendo così ai propri conventi anche l'aspetto di luoghi della memoria del potere ai massimi livelli[11].

Per i Predicatori la documentazione superstite rivela (almeno stando a quanto risulta edito) una diversa proporzione tra le *litterae confraternitatis* con *affiliatio* speciale, comprensive dell'ufficio all'annuncio in Capitolo della morte, che essi cominciarono a emanare in gran numero già nella prima metà del XIII secolo, e le *confraternitates* comuni, molto più rare[12]. Tale prevalenza delle lettere di *affiliatio cum gratia speciali* si riscontra anche presso i Servi di Maria e gli Agostiniani. Tuttavia occorre dire che su queste indicazioni pesa l'assenza di un censimento condotto non solo sul materiale edito ma sul patrimonio documentario che, invece, giace negli archivi di quanti, laici e confraternite, intrattennero relazioni spirituali con questi ordini. Nulla esclude che tale censimento potrebbe invertire i risultati ottenuti soltanto sulla base delle relativamente poche *litterae confraternitatis* pubblicate.

*documentazione edita degli ordini mendicanti: le 'litterae confraternitatis'*, in «Università degli Studi di Perugia. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. 2. Studi Storico-Antropologici», 36, NS, 22, 1998-1999, pp. 87-111, con ampio censimento della documentazione edita pubblicato in appendice, al quale si rimanda per la bibliografia relativa a specifici gruppi di *litterae confraternitatis*.

10 P.H. Lippens, *De litteris confraternitatis*, cit., p. 54.

11 Si veda l'esempio napoletano illustrato da H. Houben in questo volume.

12 R. Villamena, *Per un censimento della documentazione edita degli ordini mendicanti*, cit., p. 97.

Merita attenzione nel documento pisano poc'anzi menzionato l'elenco dei religiosi che hanno concesso le *litterae confraternitatis*, chi alla sola *fraternita* chi a quella e alla *disciplina* insieme: frate Amerigo di Piacenza, «maestro generale dell'ordine di tutti li frati predicatori, frate Francesco, priore generale delli frati heremitani di sancto Agostino, frate Geraldo, priore generale dei monaci Camaldolesi, frate Iacopo, priore generale delli frati heremitani di sancto Agostino, frate Consalvo, ministro generale dell'ordine de' frati Minori, e infine, donno Gabriollo de monastero di Santa Maria di Pulsano, abbate generale»[13]. Quest'ultimo è evidentemente Gabriele, abate di Pulsano, che diverse volte si recò a Pisa per visitare i suoi monasteri a partire dal 1301[14].

Vale la pena di osservare che in tale elenco gli Agostiniani sono presenti due volte: segno che i destinatari potevano chiedere a ogni nuovo generale l'emanazione di nuove *litterae confraternitatis*, analogamente con quanto avveniva con i privilegi pontifici, rinnovati di volta in volta dai papi. Inoltre, l'elenco pisano comprende sia autorità del mondo mendicante, sia esponenti di spicco del mondo monastico toscano, tutti accomunati per la loro potenzialità di estendere al di là delle mura di conventi, cenobi ed eremi i benefici spirituali da loro conseguiti. Il manoscritto trecentesco che conserva gli statuti della confraternita francescana della Beata Vergine di Brescia (ancora una volta un codice!) reca il testo di tre *litterae confraternitatis* riconducibili all'ambito minoritico, alle quali vanno aggiunte una emanata dal generale degli Agostiniani, Clemente da Osimo, e una da Aicardo Antimiani, arcivescovo francescano di Milano, pervenuta mutila e avente per destinatari tutti i membri delle confraternite bresciane[15].

Una delle lettere provenienti dall'ambito minoritico fu emanata a Lione da Bonaventura da Bagnoregio nel 1272 («tempore generalis capituli»)[16]

[13] G. MEERSSEMAN, *Études sur les anciennes confréries dominicaines*, in «AFP», 22, 1952, p. 138.

[14] Cfr. F. PANARELLI, *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei Pulsanesi (secoli XII-XIV)*, Roma 1997, pp. 248-258; L. OLIGER, *Litterae confraternitatis a Gundisalvo de Vallebona a. 1307 et Michaele de Cesena a. 1321 Societati Disciplinatorum Senensi concessae*, in «AFH», 13, 1920, p. 293, elenca accanto al testo edito, anche le altre lettere di affiliazione ottenute da questa confraternita senese. Tale elenco è simile nella sostanza a quello pisano.

[15] P. GUERRINI, *Gli statuti di un'antica congregazione francescana di Brescia*, in «AFH», 1, 1908, pp. 544-568.

[16] Per la tradizione di questo testo si veda B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta*, Roma 1975, p. 40; P. GUERRINI, *Gli statuti di un'antica congregazione francescana di Brescia*, cit., p. 561.

e fa il paio con un documento di tenore analogo destinato ai canonici di Kaiserwerth dallo stesso generale il 23 maggio 1269 (in coincidenza con il Capitolo generale celebrato ad Assisi), che è pervenuto in originale e fu pubblicato dal Bihl nel 1933[17]. In entrambi i casi la formula usata è quella che esordisce con le parole *Divini muneris donativa sacre*, a dimostrazione di una certa serialità di siffatti documenti, che rientravano nella normale produzione della cancelleria del generale. La pluralità dei modelli formulari disponibili è, invece, testimoniata dal fatto che, rivolgendosi ai Raccomandati della Beata Vergine di Roma il 7 luglio 1278, Bonaventura utilizzasse la formula *Spiritualia celestis gratie dona*[18].

Nella raccolta bresciana l'epistola bonaventuriana è seguita da due *litterae confraternitatis* date a Brescia rispettivamente nel giugno del 1290 e del 1301 da Raimondo Gaufredi e da Giovanni de Murro, generali dell'Ordine dei frati Minori, i quali probabilmente erano stati nella città lombarda per la visita della provincia o per la celebrazione del Capitolo[19].

Quasi tutte le sillogi finora ricordate sono contenute in codici che riportano anche gli statuti delle confraternite alle quali erano destinate le *litterae confraternitatis*. Particolarmente significativo il caso delle confraternite di Raccomandati di Santa Maria (o della Vergine), di origine romana e diffuse nell'ultimo quarto del Duecento nell'Italia centrale e, dall'inizio del Trecento, anche in Toscana, Lombardia e Piemonte[20]. La più antica *forma vitae* di queste confraternite ci è giunta in due copie notarili del terzo quarto del XIII secolo, conservate rispettivamente presso l'Archivio Segreto Vaticano[21]

17 M. BIHL, *Duae confraternitatis epistolae canonicis Werdensibus (Kaiserwerth) a Ministris generalibus Fr. Bonaventura an. 1269 et Fr. Bonagratia an. 1282 datae*, in «AFH», 26, 1933, pp. 232-233.

18 B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta*, cit., p. 42.

19 P. GUERRINI, *Gli statuti di un'antica congregazione francescana di Brescia*, cit., pp. 561-563.

20 G. BARONE, *Il movimento francescano e la nascita delle confraternite romane*, in L. FIORANI (ed), *Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5, 1984, pp. 71-80; e per gli sviluppi successivi A. ESPOSITO, *Le «confraternite» del Gonfalone (secoli XIV-XV)*, *ibidem*, pp. 91-136. Per la documentazione G. BARONE - A.M. PIAZZONI, *Le più antiche carte dell'Archivio del Gonfalone (1267-1486)*, in *Le chiavi della memoria. Miscellanea in occasione del I Centenario della Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica*, Città del Vaticano 1987, pp. 17-105; G. CASAGRANDE, *La fraternita dei Raccomandati di Maria*, in U. NICOLINI - E. MENESTÒ - F. SANTUCCI (edd), *Le fraternite medievali di Assisi. Linee storiche e testi statutari*, Assisi 1989, pp. 13-44.

21 Archivio Segreto Vaticano, Archivio del Gonfalone, mazzo B, n. 1 = GB 1. Da questa copia il Pou y Marti ha tratto solo la lettera di affratellamento di San Bonaventura indirizzata

e ad Assisi[22]. In entrambi gli esemplari il testo della *forma vitae* è preceduto da alcuni documenti: una lettera di indulgenza di Clemente IV (1267), le *litterae confraternitatis* emanate da Bonaventura, ministro generale dei Minori (1269), da Sinibaldo de Alma, priore della provincia romana dei Predicatori (1269), e da Clemente da Osimo, priore generale degli Agostiniani (1273). Segue una concessione di indulgenza da parte del vescovo domenicano di Siena Tommaso Fusconi (1267). La copia romana reca due lettere d'indulgenza di Aldobrandino de' Cavalcanti, vescovo di Orvieto, entrambe del 1274, che non compaiono in quella di Assisi. Tale aggiunta, oltre a consentire una molto probabile datazione della copia umbra (ovviamente compresa tra il 1273 e il 1274), dimostra come il progressivo accumulo di lettere di indulgenza e di confraternita fosse registrato tempestivamente nei dossier utilizzati per diffondere la *forma vitae* dei raccomandati. La circostanza induce a pensare che a siffatti documenti fosse annesso un significato 'costituzionale', vista la loro collocazione immediatamente contigua rispetto al materiale normativo vero e proprio. Dubito, tuttavia, del fatto che l'interesse per le *litterae confraternitatis* risiedesse nel potenziale riconoscimento giuridico che da esse poteva venire alla confraternita. A tale scopo sarebbe bastata la lettera del papa Clemente IV, che precede cronologicamente tutti i documenti successivi.

Più che sul piano istituzionale in senso organizzativo, l'appetibilità delle *litterae confraternitatis* si situava su quello dei contenuti spirituali, non meno importante per un'istituzione che attraverso quei documenti otteneva un notevole potenziamento della sua capacità di garantire benefici spirituali ai propri membri. Fa da sfondo a questi meccanismi una mentalità religiosa di tipo 'contabile', entro la quale si collocano anche le lettere di indulgenza, che non a caso compaiono accanto alle *litterae confraternitatis* in questi dossier per i Raccomandati di Santa Maria.

Mentre nell'età moderna gli ordini religiosi avrebbero utilizzato documenti in tutto simili alle lettere di affiliazione per costituire confraternite laicali da loro direttamente e strettamente dipendenti, nel medioevo le *litterae confraternitatis* instauravano un rapporto di natura esclusivamente spiri-

al sodalizio romano, limitandosi a elencare gli altri testi consimili che l'accompagnano: I.M. Pou y Marti, *Litterae confraternitatis a S. Bonaventura societati Recommendatorum B.M.V. concessae*, 1268, in «AFH», 17, 1924, pp. 451-453.

22 Assisi, Archivio Capitolare di San Rufino, *Fondo Pergamene*, fasc. III, n. 121. L'edizione, collazionata con la copia romana, inedita, in G. Casagrande, *Lettere d'indulgenza e di concessione di benefici spirituali – Forma vitae dei raccomandati della Vergine*, in U. Nicolini - E. Menestò - F. Santucci (edd), *Le fraternite medievali di Assisi*, cit., pp. 189-198.

tuale, privo di effetti giuridici. Lo dimostra *ad abundantiam* la silloge pisana poc'anzi citata, nella quale venivano elencate indifferentemente accanto a quelle dei generali degli Ordini Mendicanti le lettere provenienti dal mondo monastico.

Tale commistione ci offre il destro per riflettere sulle relazioni esistenti tra le *litterae confraternitatis* degli Ordini Mendicanti e analoghi strumenti messi a punto nel mondo monastico e sugli eventuali reciproci influssi. Secondo il Lippens, infatti, la tipologia documentaria delle lettere di confraternita è il risultato della rielaborazione delle *affiliationes* che i monaci riservavano a individui e famiglie particolarmente vicini ai singoli cenobi[23], ma – come ha ben messo in rilievo la Villamena – «si potrebbe ipotizzare uno sviluppo di tipo diverso, con reciproci influssi non necessariamente unidirezionali, salvo poi ammettere l'impossibilità di ridurre a un unico modello di funzionamento un fenomeno che a prima vista si configura invece come estremamente diversificato»[24].

La stessa studiosa cita la lettera con la quale nel 1064 i monaci di Montecassino estesero a Pier Damiani i propri benefici spirituali[25], ma rileva come tale «antecedente illustre ... che pare dimostrare una perfetta continuità cronologica tra la prassi degli Ordini monastici e quella dei Mendicanti, rischia di offrire una visione del problema troppo semplificata, in quanto per altri contesti locali e istituzionali il fenomeno non sembra manifestarsi con modalità analoghe e palesa, piuttosto, un'evoluzione tutt'altro che unidirezionale»[26].

Di una linea evolutiva che porta dalle formule usate dai Cisterciensi a quelle dei Minori e da quelle dei Premostratensi ai Predicatori aveva già parlato il Lippens, che proponeva un modello utile anche per il raffronto dello sviluppo istituzionale di questi ordini[27]. Certo è che se di vera e pro-

23 P.H. LIPPENS, *De litteris confraternitatis*, cit., p. 89.

24 R. VILLAMENA, *Per un censimento della documentazione edita degli ordini mendicanti*, cit., p. 89.

25 Il testo della lettera in J.P. MIGNE, *Patrologia Latina*, 145, coll. 17D-18B. Sui rapporti tra Pier Damiani e Montecassino mi sia permesso rinviare a N. D'ACUNTO, *Pier Damiani, la santità benedettina e gli amici cassinesi*, in M. DELL'OMO (ed), *I Fiori e' Frutti santi. S. Benedetto, la Regola, la santità nelle testimonianze dei manoscritti cassinesi*, Milano 1998, pp. 81-94.

26 R. VILLAMENA, *Per un censimento della documentazione edita degli ordini mendicanti*, cit., p. 89.

27 P.H. LIPPENS, *De litteris confraternitatis*, cit., pp. 52 e 58.

pria linea evolutiva si può parlare, gioverà, per sfumare la categoricità di siffatte distinzioni, tener conto di esperienze come quella di Albertino da Tortona, monaco cisterciense che, entrato nell'ordine dei frati Predicatori, mise le sue doti di retore esperto al servizio di Giordano di Sassonia, primo successore di san Domenico[28]. Per non dire che il mondo monastico usò con grande parsimonia lo strumento delle *litterae confraternitatis* quale mezzo di trasmissione della deliberazione di partecipare a terzi i benefici spirituali conseguiti dai monaci, alternandolo e integrandolo con altre forme di commemorazione di ben più solida e remota tradizione, sulle quali in questo volume non mancano ottimi studi.

Colpiscono, ad ogni modo, le testimonianze raccolte dalla Villamena nella legislazione statutaria cisterciense circa le concessioni dei benefici spirituali a personalità di rilievo esterne ma vicine all'Ordine[29]. Sebbene il riconoscimento di tale concessione ai laici in sede capitolare sia ben documentato già dalla fine del XII secolo, per il periodo precedente al 1244 non c'è riferimento alcuno alla produzione di lettere con le quali comunicare l'avvenuta concessione dei benefici nella pur dettagliata normativa statutaria.

Solo in quell'anno i Cisterciensi stabilirono – sebbene in maniera non tassativa («prout videbitur») – che si sarebbe dovuto scrivere una lettera con il sigillo del Capitolo generale qualora conti, baroni, cavalieri e altri membri della corte del re (di Francia) fossero stati ammessi a godere dei frutti spirituali dei monaci[30]. Questa attestazione, tutt'altro che precoce, conserva la priorità cronologica rispetto alla più antica menzione di una lettera di affiliazione presso i Mendicanti, contenuta nella *Cronica* di Salimbene de Adam, il quale ci informa che il generale Giovanni da Parma (1247-1257) per primo «recepit devotos et devotas fratrum Minorum ad Ordinis beneficia, dando eis litteras sigillatas suo generali sigillo, per quas multi Deo et Ordini beati Francisci facti sunt miro modo devoti»[31].

[28] Th. KAEPPELI, *B. Iordani de Saxonia litterae enciclicae*, in «AFP», 22, 1952, pp. 177-185.

[29] R. VILLAMENA, *Per un censimento della documentazione edita degli ordini mendicanti*, cit., pp. 90-91.

[30] *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cistercensis 1116-1176*, a cura di J.M. CANIVEZ, Louvain 1933-1941, tomo II, 1244 par. 13, p. 276: «Item omnia alia beneficia spiritualia concessa comitibus, baronibus, militibus et aliis, qui sunt de consilio et familia domini regis, qui propter prolixitatem non scribuntur, confirmantur autoritate Capituli generalis, fiat pro eis prout videbitur contineri in litteris sigillatis sigillo Capitulis Generalis».

[31] SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, a cura di G. SCALIA, I, Bari 1966, p. 434.

Effettivamente le *litterae confraternitatis* di Giovanni da Parma sono le più antiche pervenute per i Mendicanti: una del 1254, riportata dallo stesso Salimbene, a Giacomo de Buxolis, alla moglie e alla figlia; un'altra, del 1255, all'abate del monastero benedettino di San Vincenzo di Metz[32]. Del resto Salimbene si mostra singolarmente informato sulla vita della cancelleria generale dei Minori[33] e non si risparmia una velata ma velenosa frecciata sugli abusi che i ministri generali succeduti a Giovanni da Parma avrebbero compiuto attraverso le *litterae confraternitatis*: «Et nota quod has litteras nisi petentibus dare nolebat, et nisi essent qui petebant Deo et Ordini vere devoti et benefactores precipui aut esse disponerent»[34].

Pare insomma di capire che l'*affiliatio* si fosse trasformata in uno strumento utile per sollecitare la beneficienza dei fedeli e per giunta senza che si prestasse soverchia attenzione alla effettiva pietà dei beneficiati. Inevitabile conseguenza del sempre maggiore ricorso a questa prassi, che presso i Cisterciensi era limitata alle *élites* politiche, mentre con gli Ordini Mendicanti andò a coinvolgere anche gli strati inferiori della società, in coincidenza con il diverso e inedito rapporto che i frati seppero stabilire con il mondo cittadino emergente in tutto l'occidente medievale.

Quello cisterciense era certamente un modello forte, che fu ripreso da tutti gli Ordini. Si pensi alla perdurante centralità del Capitolo generale quale fonte primaria di siffatte concessioni, ma non a caso presso i Mendicanti si assiste a una progressiva e assai rapida estensione del diritto di emettere *litterae confraternitatis*, dal centro degli Ordini verso la periferia, che non riscontriamo negli ordini monastici. Per esempio, i Minori, nel Duecento riservavano tale prerogativa soltanto alle autorità generali e provinciali, mentre a partire dal XV secolo la estesero anche a custodi e guardiani. In realtà si trattava di una presa d'atto, poiché essi da almeno un secolo usufruivano di tale strumento[35].

Il processo di estensione dal centro alla periferia della facoltà di emettere *litterae confraternitatis* non riguardava soltanto i Minori. Le costituzioni dei Carmelitani, per esempio, già nel 1324 prevedevano che il priore

[32] F. Delorme, *Diffinitiones Capituli Generalis O.F.M. Narbonensis (1260)*, in «AFH», 3, 1910, p. 494.

[33] Per le importanti notizie circa il *dictator* di frate Elia, frate Illuminato, vescovo di Assisi, si veda Salimbene de Adam, *Cronica*, cit., p. 54.

[34] *Ibidem*, p. 434.

[35] P.H. Lippens, *De litteris confraternitatis*, cit., pp. 63-66; A.G. Little, *Franciscans Letters of Fraternity*, cit., *passim*.

generale «poterit literas de beneficiis seu confraternitatis pro toto ordine concedere»[36], estendendo tale potestà ai priori provinciali e locali[37]. Per completezza occorre, inoltre, ricordare che i rami maschili e femminili dei singoli ordini avevano differenti capacità di emanare lettere di affiliazione. Mentre nei cosiddetti «primi ordini» gli autori delle *litterae confraternitatis* agivano *ratione officii*, le monache mendicanti potevano farlo solo a titolo personale, assicurando ai devoti la partecipazione ai propri meriti individuali.

Anche in questo volume il numero di relazioni dedicate alle forme di commemorazione liturgica proprie del mondo monastico si giustifica con la molteplicità di riti, prassi e perfino tipologie negoziali come le *conventiones*, attraverso le quali i monaci rinsaldavano i propri legami con la società esterna. Al contrario, l'universo Mendicante, almeno fino a tutto il secolo XIII pare prediligere in maniera quasi esclusiva le *litterae confraternitatis*, emanate alla fine di un procedimento solo sporadicamente documentabile in tutte le sue fasi.

Le *litterae confraternitatis* costituiscono la grandissima maggioranza dei documenti prodotti dagli Ordini Mendicanti senza l'intermediazione di un notaio, pervenuti fino a noi. Riesce perciò particolarmente significativa la reticenza delle fonti normative delle *religiones novae* e in primo luogo degli atti capitolari a proposito di questa tipologia documentaria, anche perché i Capitoli provinciali e generali riservarono, invece, una grande attenzione ad altre tipologie documentarie di durabilità e solennità assai più ridotte rispetto alle *litterae confraternitatis*, ma certamente di ben maggiore rilevanza per il funzionamento concreto degli ordini. Tale documentazione, di efficacia del tutto transitoria, godeva però di *Überlieferungs-Chances*[38] di gran lunga inferiori rispetto ai documenti che qui ci interessano, i quali, non a caso sono pervenuti in massima parte non grazie agli archivi dei conventi, ma attraverso i destinatari, gli unici davvero interessati a conservare e perfino a 'collezionare' – come si è visto nelle pagine che precedono – questi documenti, che, pur nella misura consentita dalla natura degli Ordini

[36] *Antiquas Ordinis constitutiones anno 1324 exaratas, necnon Acta capitulorum generalium*, a cura di B. ZIMMERMAN (Monumenta historica Carmelitana, I), Lirinae 1905, Rubr. XVII. «De officio prioris generalis», p. 63.

[37] *Antiquas Ordinis constitutiones*, cit., Rubr. XVIII, p. 64 e Rubr. XIX, p. 65.

[38] Sempre utili a questo proposito le riflessioni metodologiche (e non solo) di A. ESCH, *Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als metodisches Problem des Historikers*, in «Historische Zeitschrift», 240, 1985, 3, pp. 529-570. Si veda anche A. BARTOLI LANGELI - N. D'ACUNTO, *I documenti degli ordini mendicanti*, cit., pp. 392-394.

Mendicanti, possono essere paragonati in senso lato ai privilegi pontifici. Ciò non toglie che le *litterae confraternitatis* fossero di fatto prive di effettivi riverberi istituzionali, in quanto instauravano soltanto un rapporto di natura spirituale.

All'interno di quelle stesse assemblee capitolari, singolarmente silenti a proposito delle *litterae confraternitatis*, veniva stilato un elenco dei destinatari della *affiliatio*, già devoti o probabili benefattori, la cui generosità doveva essere sollecitata o compensata. Così, per esempio, gli *acta* del Capitolo della provincia romana dei Predicatori del 1287 recano in coda la rubrica *Ista sunt suffragia pro vivis*[39], con la lista dei chierici e dei laici destinati a partecipare dei benefici spirituali conseguiti dai frati. Tale elenco si apre con il collegio cardinalizio nella sua interezza, seguito da singoli cardinali, funzionari della cancelleria pontificia, arcivescovi, nobili laici e monasteri femminili, tutti affiancati dalla sigla *q. s. I m.*, che sta per *quilibet sacerdos I missa*[40]. Una lista che meriterebbe di essere studiata nel dettaglio, poiché riflette fedelmente le relazioni intessute con la circostante realtà politica ed ecclesiastica in quel preciso momento dall'ordine domenicano.

La già citata Villamena ha poi confermato che nella maggior parte dei casi anche la produzione di *litterae confraternitatis* per le quali non si può documentare un legame diretto con le assemblee capitolari si concentrò sia per i Minori che per i Predicatori a maggio e a giugno, mesi nei quali si celebravano i Capitoli nell'imminenza della Pentecoste. Ovvi gli altri picchi di tale produzione in coincidenza con la festa di San Francesco per i Minori e con quella di San Domenico (in agosto) per i Predicatori[41]. Tale legame diretto tra la celebrazione del Capitolo generale e l'emanazione di *litterae confraternitatis* è certificato esplicitamente da un testo tradito dal formulario usato dalla cancelleria di Michele da Cesena, la cui rubrica recita: «Regi cuidam, qui ad capitulum generale eleemosynam misit, preces

[39] *Acta Capitulorum provincialium provinciae Romanae* (1243-1344), a cura di T. KAEPPELI - A. DONDAINE, Roma 1941, p. 80.

[40] *Ibidem*, pp. 80-81: «Pro venerabili collegio dominorum cardinalium et pro bono statu universalis ecclesie et quod Deus inspiret eiusdem quod cito providea[n]t ecclesie Dei de bono pastore quilibet sacerdos III missas. Item pro venerabili patre domino Latino, q. s. III m. de Beata Virgine et quilibet conventus unam ... Item pro dominis archiepiscopis Capuano, Pisano, Ben[eventano], electo Campostellano et aliis q. s. III m ... Item pro domina principissa et liberis ipsius, pro uxore domini Caruli et bono statu Regni et Tuscie q. s. I m. In Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae».

[41] R. VILLAMENA, *Per un censimento della documentazione edita degli ordini mendicanti*, cit., pp. 101-103.

fratrum efflagitans, suffragia Ordinis universi in vita et in morte tribuuntur»[42]. Nello stesso formulario sono trascritti alcuni modelli epistolari che potremmo definire preparatori della successiva, vera e propria affiliazione. Per esempio, la formula n. 30 serviva a sollecitare la generosità di un re, ricordandogli la benevolenza dimostrata dai suoi antenati verso i Minori e anticipandogli che lo stesso ministro generale avrebbe proposto ai frati di pregare per lui[43].

Il processo inverso è, invece, documentato dal testo n. 36, di cui si servivano gli stessi destinatari delle *litterae confraternitatis* per avviare la pratica[44]. In questo caso il formulario riporta integralmente una lettera della contessa Matilde di Valois, terza moglie di Carlo di Valois, il padre del re Filippo VI. In occasione del Capitolo generale di Marsiglia del 27 maggio 1319, ella si raccomandò allo stesso Michele da Cesena e a tutti i frati in quanto «ordinis fidelis filia et ancilla», non senza avere ricordato accanto a Francesco «insignem baiulum crucis Christi», il «beatum Ludovicum pontificem», cioè Ludovico di Tolosa, vero e proprio anello di congiunzione tra la monarchia francese e l'Ordine dei frati Minori. Non possiamo certo dubitare dell'esito di questa richiesta, sulla cui scarsa spontaneità depone il fatto che il cancelliere abbia trascritto il testo (verosimilmente da lui stesso vergato) nel formulario. A una istanza di questo genere accenna anche la formula n. 11 destinata a un re, di cui si ricorda la lettera che accompagnava la *pinguis eleemosyna* a favore del Capitolo generale, quasi a rafforzare il già evocato parallelo tra *litterae confraternitatis* e privilegi pontifici, nei quali il riferimento alla *petitio* del destinatario viene sempre indicato come il primo passo del processo formativo del documento[45].

Il formulario di Michele da Cesena presenta diversi modelli documentari secondo le differenti categorie di destinatari e secondo la qualità dei benefici spirituali che i Minori concedevano ai propri affiliati: oltre al già citato esempio di *litterae confraternitatis* per i re (nn. 11, 12)[46], troviamo quelli per i vescovi francescani (n. 13)[47], per i *praelati* (credo nel senso di

42 P.M. Bihl, *Formulae et documenta e cancellaria fr. Michaelis de Cesena, O.F.M., ministri generalis 1316-1328*, in «AFH», 23, 1930, p. 147.

43 *Ibidem*, p. 157.

44 *Ibidem*, p. 159.

45 *Ibidem*, p. 147.

46 *Ibidem*, pp. 147-148.

47 *Ibidem*, pp. 148-149.

autorità civili) *vel principes* (n. 32)[48], per i *principes vel baroni* (n. 34)[49], per un qualsiasi secolare a cui venisse concessa la sepoltura nel cimitero dei frati (n. 38)[50] e, infine, per i cardinali (n. 40)[51].

Non stupisce che i destinatari della documentazione emanata dal ministro generale fossero in quasi tutti i casi di rango così elevato. A mano a mano che si scendeva nella gerarchia interna degli ordini, le *litterae confraternitatis* venivano concesse a persone di estrazione e funzione sociale inferiori, anche se la documentazione ricevuta per queste categorie di destinatari è assai scarsa, visto che – come si è già avuto modo di osservare – non gli autori di queste *litterae* bensì i destinatari avevano interesse a conservarle, ma i loro archivi non ci sono pervenuti se non in misura del tutto trascurabile. Di conseguenza, la documentazione ricevuta ci restituisce un quadro decisamente distorto della diffusione di queste pratiche, che non erano affatto limitate alle *élites* e agli enti religiosi, ma che ci sono documentate solo per questi particolari destinatari, dei quali sono sopravvissute, seppur debolmente, le memorie archivistiche.

Costituisce un corollario a quanto vado dicendo anche la situazione delle edizioni delle *litterae confraternitatis*, estremamente disperse e di qualità del tutto diseguale quanto a rigore ecdotico e quindi spesso prive di effettiva fruibilità storiografica. Un censimento della documentazione mendicante edita prodotta senza l'intermediazione notarile, effettuato in massima parte sulla base di monografie e periodici legati direttamente agli Ordini in questione (Minori, Predicatori, Carmelitani e Agostiniani), ha messo in rilievo, accanto alla prevalenza quantitativa di questa tipologia documentaria, le difficoltà di reperimento di un materiale tanto disperso e la conseguente provvisorietà dei risultati conseguiti[52].

A conclusioni valide si può tuttavia giungere per quanto concerne i caratteri formali di questi documenti. Una sempre maggiore verbosità del formulario caratterizza a partire dall'inizio del Trecento tutte le parti del dettato, come ha ben dimostrato il Lippens per le *litterae confraternitatis* dei Minori[53].

[48] *Ibidem*, pp. 158-159.

[49] *Ibidem*, pp. 158-159.

[50] *Ibidem*, p. 161.

[51] *Ibidem*, pp. 162-163.

[52] Cfr. R. VILLAMENA, *I documenti degli ordini mendicanti*, tesi di laurea, Università di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1998-1999, rel. N. D'Acunto.

[53] P.H. LIPPENS, *De litteris confraternitatis*, cit., pp. 57-63.

Il già menzionato Salimbene de Adam nella sua *Cronica* riproduce una lettera emanata da Giovanni da Parma[54]: la tipologia documentaria vi è già perfettamente configurata, a partire dall'esordio del *tenor* (*Devotionem, quam ad Ordinem nostrum*) che costituirà, sia pure in forma rielaborata, una sorta di segno distintivo di molte *litterae confraternitatis*.

La *devotio* verso l'ordine mostrata dal destinatario costituisce un valore assoluto che giustifica la memoria liturgica da parte dei frati. Lo conferma un'altra formula molto frequente che inizia con le parole *Devotionis vestre promptitudinis*. Tale formula viene ascritta alla categoria delle lettere emanate «quando Minister admittit aliquam Fraternitatem Spiritualem, in aliqua civitate, ad omnia benefitia spiritualia Fratrum totius provincie»[55] da un formulario cancelleresco francescano dei decenni a cavallo tra il XIII e il XIV secolo, edito dal De Luca in un fondamentale contributo del 1951 uscito nell'*Archivio italiano per la Storia della Pietà*, che si segnala come un punto fermo per gli studi sui documenti prodotti dagli Ordini Mendicanti.

Rispetto alle prime prove duecentesche nel prosieguo del medioevo non si registrano cambiamenti di rilievo sul piano dei contenuti o della struttura generale della lettera, ma alla sobrietà del *dictamen* originario si sovrapposero raffinatezze teologiche e amplificazioni retoriche che assecondavano il gusto, la cultura e la dignità dei destinatari. Penso a due esempi peraltro abbastanza precoci: la *Regie sublimitatis humilitas* emanata da Girolamo d'Ascoli il 1278, febbraio 17 per Filippo III l'Ardito e la altrettanto solenne *Inter cetera laudum multarum preconia*, inviata il 1282, agosto 30 dal generale Bonagrazia a Edoardo I, re d'Inghilterra[56].

[54] SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, cit., pp. 434-435: «Dilectis in Christo amicis fratrum Minorum atque devotis domno Iacobo de Buxolis et domine Mabilie, uxori eiusdem, necnon et Anselixe predictorum dilecte filie frater Iohannes, Ordinis fratrum Minorum generalis minister et servus, salutem et pacem in Domino sempternam. Devotionem, quam ad Ordinem nostrum vos habere pia fratrum relatione cognovi, affectu sincere caritatis acceptans ac dilectioni vestre vicissitudinem rependere cupiens salutarem, vos ad universa et singula nostre religionis suffragia tam in vita quam in morte recipio, plenam vobis bonorum omnium tenore presentium participationem concedens, que per fratres nostros ubicumque terrarum morantes operari dignabitur clementia Salvatoris. Valete in Domino bene semper! Datum Ferarie VIII Idus Sept. anno Domini millesimo CCLIIII ».

[55] G. DE LUCA, *Un formulario della Cancelleria Francescana e altri formulari tra il XIII e il XIV secolo*, in «Archivio italiano per la storia della Pietà», 1, 1951, p. 249.

[56] Cfr. F.M. DELORME, *Lettres franciscaines concernant la Belgique et la France aux XIIIe-XVe siècles*, in «AFH», 7, 1914, p. 257; A.G. LITTLE, *Letter of Bonagratia, Minister General, to Edward I. King of England, a.D. 1282*, in «AFH», 26, 1933, pp. 240-241.

Nemmeno i modelli più prestigiosi e in linea di principio autorevoli, come per esempio quelli elaborati da Bonaventura[57], riuscirono a imporre un canone. Anzi, le caratteristiche principali di questa produzione documentaria sono proprio la progressiva ipertrofia formulare e la ricerca letteraria sempre più elaborata, la quale sfugge anche alle sistemazioni più accattivanti, come quelle tentate dagli esperti di *ars dictaminis* di ciascun ordine che compilarono formulari ad uso delle più o meno articolate cancellerie centrali e periferiche[58].

Confrontando questi formulari con gli originali pervenuti, si constata che le coincidenze testuali sono davvero poche: ulteriore dimostrazione della grande varietà di formule disponibili per uno stesso tipo di documento. In area francese e tedesca si diversifica ulteriormente il quadro il plurilinguismo a cui adatta la documentazione prodotta dai Mendicanti, laddove il ricorso ai volgari è frequente anche per documenti di una certa solennità[59].

Risulta molto interessante che in origine il luogo deputato al riconoscimento della relazione fra la *devotio* dei fedeli e la partecipazione ai benefici spirituali conseguiti dai frati coincidesse con i Capitoli generali e provinciali, principali 'luoghi' dell'autorità dei Mendicanti, ove l'aggiornamento della normativa andava di pari passo con la produzione di una forma di memoria liturgica assai consona con la natura stessa degli ordini.

La rapida diffusione di questo strumento dal centro alla periferia, dal Capitolo generale giù fino ai singoli frati, testimonia la singolare efficacia delle *litterae confraternitatis* quali mezzi per sollecitare ma anche per certificare l'elargizione di finanziamenti da parte degli affiliati. L'emanazione di questi documenti consentì inoltre agli Ordini Mendicanti di utilizzare la memoria liturgica per strutturare i rapporti con la realtà circostante a tutti i livelli della gerarchia sociale e politica, oltre che con il vasto mondo delle associazioni di devoti che specialmente nelle città italiane raccoglievano

[57] La bonaventuriana *Epistola ad Guidonem comitem Flandriae et Matildem uxorem eius* (*Pie dudum erga fratres nostri ordinis vestre devotionis affectum*) è edita in F.M. Delorme, *Lettres franciscaines concernant la Belgique et la France*, cit., pp. 250-251; la formula «Divini muneris donativa sacre» ricorre, invece, nell'*Epistola ad Ministrum et fratres congregationis beatae Virginis in civitate Brixiensi*, in «AFH», 1, 1908, pp. 561-562; e nell'*Epistola ad recommendatos beate Virginis in Urbe*, in «AFH», 17, 1924, pp. 451-452.

[58] A. Bartoli Langeli - N. D'Acunto, *I documenti degli ordini mendicanti*, cit., pp. 410-412.

[59] Diversi esempi in C. Schmitt, *Documents sur la Province franciscaine de Strasbourg aux XIV-XVe siècles d'après un Formulaire de Lucerne*, in «AFH», 59, 1966, pp. 235, 241, 249-252, 259, 267-268, 276, 288.

i ceti dirigenti più dinamici della società comunale. Salimbene de Adam parlando del ministro generale Giovanni da Parma ne esalta la singolare perizia nell'arte scrittoria:

«Nunquam vidi ita velocem scriptorem et ita pulchrum atque veracem in littera valde legibili nota. Dictator nobilissimus fuit de stilo polito et sententiosus valde, quando voluit, in suis epistolis»[60].

Per il cronista francescano queste doti coronavano il profilo del generale che assai bene interpretava l'ideale della *curialitas*, ma almeno in questo caso non possiamo invocare il paradigma della irriducibilità di siffatte affermazioni alla genuina spiritualità francescana. Infatti nella *Vita Secunda* Tommaso da Celano riferisce che, secondo Francesco, al buon ministro generale dovevano bastare «pro se habitus et libellum, pro fratribus vero pennarium et sigillum»[61]. Nel pur magro corredo del buon generale tre oggetti su quattro riguardavano, dunque, l'ambito della scrittura documentaria e – si direbbe – cancelleresca.

Non so se Francesco volesse davvero tutto questo, ma è ad ogni modo significativo che già Tommaso da Celano gli facesse dire che per il capo dell'Ordine la produzione di documenti costituiva la principale forma di servizio «pro fratribus». A giudicare dalla centralità assunta dalle *litterae confraternitatis* quale strumento di comunicazione (nel senso più vasto del termine) dei frati con il mondo, con il senno di poi, dobbiamo dargli davvero ragione.

60 SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, cit., p. 434.

61 THOMAS DE CELANO, *Vita Secunda sancti Francisci*, cap. CXXXIX, 185, in *Fontes Franciscani*, a cura di E. MENESTÒ et al. Apparati di G.M. BOCCALI, Assisi 1995, p. 605.

Finito di stampare nel maggio 2005
dalle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

## Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

### Annali

I 1975
II 1976
III 1977
IV 1978
V 1979
VI 1980
VII 1981
VIII 1982
IX 1983
X 1984
XI 1985
XII 1986
XIII 1987
XIV 1988
XV 1989
XVI 1990
XVII 1991
XVIII 1992
XIX 1993
XX 1994
XXI 1995
XXII 1996
XXIII 1997
XXIV 1998
XXV 1999
XXVI 2000
XXVII 2001
XXVIII 2002
XXIX 2003

### Quaderni

1. Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914, a cura di *Ettore Passerin D'Entrèves* e *Konrad Repgen*, Bologna 1976

2. Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920, a cura di *Leo Valiani* e *Adam Wandruszka*, Bologna 1978

3. I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo, a cura di *Carlo Guido Mor* e *Heinrich Schmidinger*, Bologna 1979

4. Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di *Hubert Jedin* e *Paolo Prodi*, Bologna 1979

5. Il liberalismo in Italia e in Germania dalla rivoluzione del '48 alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Nicola Matteucci*, Bologna 1980

6. Austria e province italiane 1815-1918: potere centrale e amministrazioni locali. III Convegno storico italo-austriaco, a cura di *Franco Valsecchi* e *Adam Wandruszka*, Bologna 1981

7. La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa, a cura di *Pierangelo Schiera*, Bologna 1981

8. Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*, Bologna 1981

9. Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di *Laetitia Boehm* e *Ezio Raimondi*, Bologna 1981

10. Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania, a cura di *Raoul Manselli* e *Josef Riedmann*, Bologna 1982

11. La transizione dall'economia di guerra all'economia di pace in Italia e in Germania dopo la prima guerra mondiale, a cura di *Peter Hertner* e *Giorgio Mori*, Bologna 1983

12. Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Franco Valsecchi*, Bologna 1983

13. Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*, Bologna 1984

14. Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*, Bologna 1984

15. Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia, a cura di *Umberto Corsini* e *Konrad Repgen*, Bologna 1984

16. Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di *Paolo Prodi* e *Peter Johanek*, Bologna 1984

17. Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani, a cura di *Cesare Mozzarelli* e *Giuseppe Olmi*, Bologna 1985

18. Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di *Umberto Mazzone* e *Angelo Turchini*, Bologna 1985

19. Romani e Germani nell'arco alpino (secoli VI-VIII), a cura di *Volker Bierbrauer* e *Carlo Guido Mor*, Bologna 1986

20. La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*, Bologna 1986

21. Fascismo e nazionalsocialismo, a cura di *Karl Dietrich Bracher* e *Leo Valiani*, Bologna 1986

22. Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Pierangelo Schiera*, Bologna 1986

23. Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni, a cura di *Umberto Corsini* e *Rudolf Lill*, Bologna 1987

24. Crisi istituzionale e teoria dello stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di *Gustavo Gozzi* e *Pierangelo Schiera*, Bologna 1987

25. L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di *Renato Bordone* e *Jörg Jarnut*, Bologna 1988

26. Fisco religione Stato nell'età confessionale, a cura di *Hermann Kellenbenz* e *Paolo Prodi*, Bologna 1989

27. La «Conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze, a cura di *Gauro Coppola* e *Casimira Grandi*, Bologna 1989

28. L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, a cura di *Ovidio Capitani* e *Jürgen Miethke*, Bologna 1990

29. Enciclopedia e sapere scientifico. Il diritto e le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana, a cura di *Aldo Mazzacane* e *Pierangelo Schiera*, Bologna 1990

30. Statuti città territori in Italia e Germania tra Medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*, Bologna 1991

31. Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca, a cura di *Rudolf Lill* e *Francesco Traniello*, Bologna 1992

32. I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Ottocento e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*, Bologna 1992

33. Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento, a cura di *Adriano Prosperi* e *Wolfgang Reinhard*, Bologna 1992

34. Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*, Bologna 1993

35. Il secolo XI: una svolta?, a cura di *Cinzio Violante* e *Johannes Fried*, Bologna 1993

36. Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania, a cura di *Marco Meriggi* e *Pierangelo Schiera*, Bologna 1993

37. L'organizzazione del territorio in Italia e Germania: secoli XIII-XIV, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*, Bologna 1994

38. Le minoranze fra le due guerre, a cura di *Umberto Corsini* e *Davide Zaffi*, Bologna 1994

39. Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini, Anthony Molho* e *Pierangelo Schiera*, Bologna 1994

40. Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, a cura di *Paolo Prodi*, Bologna 1994

41. Regioni di frontiera nell'epoca dei nazionalismi. Alsazia e Lorena / Trento e Trieste, 1870-1914, a cura di *Angelo Ara* e *Eberhard Kolb*, Bologna 1995

42. Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*, Bologna 1995

43. Il luogo di cura nel tramonto della monarchia d'Asburgo. Arco alla fine dell'Ottocento, a cura di *Paolo Prodi* e *Adam Wandruszka*, Bologna 1996

44. Strutture e trasformazioni della signoria rurale nei secoli X-XIII, a cura di *Gerhard Dilcher* e *Cinzio Violante*, Bologna 1996

45. Il concilio di Trento e il moderno, a cura di *Paolo Prodi* e *Wolfgang Reinhard*, Bologna 1996

46. Centralismo e federalismo tra Otto e Novecento. Italia e Germania a confronto, a cura di *Oliver Janz, Pierangelo Schiera* e *Hannes Siegrist*, Bologna 1997

47. Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza, a cura di *Nestore Pirillo*, Bologna 1997

48. Comunicazione e mobilità nel Medioevo. Incontri fra il Sud e il Centro dell'Europa (secoli XI-XIV), a cura di *Siegfried De Rachewiltz* e *Josef Riedmann*, Bologna 1997

49. Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940), a cura di *Cecilia Nubola*, Bologna 1998

50. Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*, Bologna 1999

51. Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna, a cura di *Silvana Seidel Menchi*, *Anne Jacobson Schutte* e *Thomas Kuehn*, Bologna 1999

52. Amministrazione, formazione e professione: gli ingegneri in Italia tra Sette e Ottocento, a cura di *Luigi Blanco*, Bologna 2000

53. Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo, a cura di *Silvana Seidel Menchi* e *Diego Quaglioni*, Bologna 2000

54. Gli intellettuali e la Grande guerra, a cura di *Vincenzo Calì*, *Gustavo Corni* e *Giuseppe Ferrandi*, Bologna 2000

55. L'uso del denaro. Patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV-XVIII), a cura di *Alessandro Pastore* e *Marina Garbellotti*, Bologna 2001

56. Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Kaspar Elm*, Bologna 2001

57. Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XV al XVIII secolo, a cura di *Silvana Seidel Menchi* e *Diego Quaglioni*, Bologna 2001

58. Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali, a cura di *Giorgio Cracco*, Bologna 2002

59. Suppliche e «gravamina». Politica, amministrazione, giustizia in Europa (secoli XIV-XVIII), a cura di *Cecilia Nubola* e *Andreas Würgler*, Bologna 2002

60. L'umanità offesa. Stermini e memoria nell'Europa del Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Gerhard Hirschfeld*, Bologna 2002

61. Visite pastorali in diocesi di Pavia nel Cinquecento. Una documentazione guadagnata alla storia, a cura di *Xenio Toscani*, Bologna 2003

62. Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana, a cura di *Giles Constable - Giorgio Cracco - Hagen Keller - Diego Quaglioni*, Bologna 2003

63. La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici, a cura di *Michela Catto*, Bologna 2004

64. Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV-XVIII secolo), a cura di *Silvana Seidel Menchi* e *Diego Quaglioni*, Bologna 2004

65. Alcide De Gasperi: un percorso europeo, a cura di *Eckart Conze, Gustavo Corni e Paolo Pombeni*, Bologna 2005

Monografie

1. Il mais nell'economia agricola lombarda (dal secolo XVII all'unità), di *Gauro Coppola*, Bologna 1979
2. Potere e costituzione a Vienna tra Sei e Settecento. Il «buon ordine» di Luigi Ferdinando Marsili, di *Raffaella Gherardi*, Bologna 1980
3. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, di *Paolo Prodi*, Bologna 1982
4. Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II, di *Gustavo Corni*, Bologna 1982
5. Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento, di *Pierangelo Schiera*, Bologna 1987
6. Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, di *Roberto Bizzocchi*, Bologna 1987
7. L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, di *Nestore Pirillo*, Bologna 1987
8. Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, di *Daniele Montanari*, Bologna 1987
9. Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento, di *Gustavo Gozzi*, Bologna 1987
10. I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918, di *Sergio Benvenuti*, Bologna 1988
11. Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di S. Pelagia, di *Gianvittorio Signorotto*, Bologna 1989
12. La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese, di *Edoardo Tortarolo*, Bologna 1989
13. La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna, di *Miriam Turrini*, Bologna 1991
14. Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli «ingénieurs des ponts et chaussées», di *Luigi Blanco*, Bologna 1991
15. Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'occidente, di *Paolo Prodi*, Bologna 1992

16. Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco, di *Andrea Orsucci*, Bologna 1992

17. L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna, di *Giuseppe Olmi*, Bologna 1992

18. Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande guerra e la Repubblica di Weimari, di *Emma Fattorini*, Bologna 1992

19. Legislazione e riforme nel Trentino del Settecento. Francesco Vigilio Barbacovi tra assolutismo e illuminismo, di *Maria Rosa Di Simone*, Bologna 1992

20. Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581), di *Cecilia Nubola*, Bologna 1993

21. La sfida delle riforme. Costituzione politica nel liberalismo prussiano (1850-1866), di *Anna Gianna Manca*, Bologna 1995

22. Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna, di *Roberto Bizzocchi*, Bologna 1995

23. Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa, di *Angela De Benedictis*, Bologna 1995

24. Il governo dell'esistenza. Organizzazione sanitaria e tutela della salute pubblica in Trentino nella prima metà del XIX secolo, di *Rodolfo Taiani*, Bologna 1995

25. La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini, di *Fulvio De Giorgi*, Bologna 1995

26. Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane, di *Carla De Pascale*, Bologna 1995

27. Il corpo eloquente. Identificazione del giurista nell'Italia liberale, di *Pasquale Beneduce*, Bologna 1996

28. La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna, di *Marco Bellabarba*, Bologna 1996

29. Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano, di *Angelo Turchini*, Bologna 1996

30. Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento, di *Maurizio Ricciardi*, Bologna 1997

31. La fine della 'grande illusione'. Uno storico europeo tra guerra e dopoguerra, Henri Pirenne (1914-1923). Per una rilettura della «Histoire de l'Europe», di *Cinzio Violante*, Bologna 1997

32. La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel, di *Emanuele Cafagna*, Bologna 1998

33. Il «Bauernführer» Michael Gaismair e l'utopia di un repubblicanesimo popolare, di *Aldo Stella*, Bologna 1999

34. Matrimoni di antico regime, di *Daniela Lombardi*, Bologna 2001

35. Il fisco in una statualità divisa. Impero, principi e ceti in area trentino-tirolese nella prima età moderna, di *Marcello Bonazza*, Bologna 2001

36. La nobiltà trentina nel medioevo (metà XII - metà XV secolo), *di Marco Bettotti*, Bologna 2002

37. Dai margini la memoria. Johannes Hinderbach (1418-1486), di *Daniela Rando*, Bologna 2003

38. Stranieri in città. Presenza tedesca e società urbana a Trento (secoli XV-XVIII), di *Serena Luzzi*, Bologna 2003

39. Lo spazio politico del «letrado». Juan Bautista Larrea magistrato e giurista nella monarchia di Filippo IV, di *Paola Volpini*, Bologna 2004

40. Stato, scienza, amministrazione. La formazione degli ingegneri in Piemonte dall'antico regime all'Unità d'Italia, di *Alessandra Ferraresi*, Bologna 2004

## Contributi / Beiträge

1. Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: Il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten, Stereotypen und Mythen im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Reinhard Elze - Pierangelo Schiera*, Bologna - Berlin 1988

2. L'Antichità nell'Ottocento / Die Antike im neunzehnten Jahrhundert, a cura di/hrsg. von *Karl Christ - Arnaldo Momigliano*, Bologna - Berlin 1988

3. Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania / Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, a cura di/hrsg. von *August Buck - Cesare Vasoli*, Bologna - Berlin 1989

4. Immagini a confronto: Italia e Germania dal 1830 all'unificazione nazionale / Deutsche Italienbilder und italienische Deutschlandbilder in der Zeit der natio-nalen Bewegungen (1830-1870), a cura di/hrsg. von *Angelo Ara - Rudolf Lill*, Bologna - Berlin 1991

5. Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller in seiner Zeit: die Entstehung der Sozialwissen-

schaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Pierangelo Schiera - Friedrich Tenbruck*, Bologna - Berlin 1989

6. Gustav Schmoller oggi: lo sviluppo delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller heute: Die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Michael Bock - Harald Homann - Pierangelo Schiera*, Bologna - Berlin 1991

7. Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica / Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive, a cura di/hrsg. von *Walter Euchner - Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*, Bologna - Berlin 1993

8. Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore / Luft, Erde, Wasser, Feuer: die vier Elemente und ihre Metaphern, a cura di/hrsg. von *Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*, Bologna - Berlin 1996

9. Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna / Territoriale Identität und politische Kultur in der Frühen Neuzeit, a cura di/hrsg. von *Marco Bellabarba - Reinhard Stauber*, Bologna - Berlin 1998

10. L'istituzione parlamentare nel XIX secolo. Una prospettiva comparata / Die parlamentarische Institution im 19. Jahrhundert. Eine Perspektive im Vergleich, a cura di/hrsg. von *Anna Gianna Manca - Wilhelm Brauneder*, Bologna - Berlin 2000

11. Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo ed età moderna / Kriminalität und Justiz in Deutschland und Italien. Rechtspraktiken und gerichtliche Diskurse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, a cura di/hrsg. von *Marco Bellabarba - Gerd Schwerhoff - Andrea Zorzi*, Bologna - Berlin 2001

12. Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI) / Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert), a cura di/hrsg. von *Giorgio Chittolini - Peter Johanek*, Bologna - Berlin 2003

13. Parlamento e Costituzione nei sistemi costituzionali europei ottocenteschi / Parlament und Verfassung in den konstitutionellen Verfassungssystemen Europas, a cura di/hrsg. von *Anna Gianna Manca - Luigi Lacchè*, Bologna - Berlin 2003

14. Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV-XVIII. Suppliche, gravamina, lettere / Formen der politischen Kommunikation in Europa vom 15. bis 18. Jahrhundert. Bitten, Beschwerden, Briefe, a cura di/hrsg. von *Cecilia Nubola - Andreas Würgler*, Bologna - Berlin 2004

## Fonti

1. Documenti papali per la storia trentina (fino al 1341), a cura di *Emanuele Curzel*, Bologna 2004

2. Le pergamene dell'Archivio della Prepositura di Trento (1154-1297), a cura di *Emanuele Curzel, Sonia Gentilini, Gian Maria Varanini*, Bologna 2004

## Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient

1. Faschismus und Nationalsozialismus, hrsg. von *Karl Dietrich Bracher - Leo Valiani*, Berlin 1991

2. Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, hrsg. von *Reinhard Elze - Gina Fasoli*, Berlin 1991

3. Statuten Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1992

4. Finanzen und Staatsräson in Italien und Deutschland in der frühen Neuzeit, hrsg. von *Aldo De Maddalena - Hermann Kellenbenz*, Berlin 1992

5. Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hrsg. von *Rudolf Lill - Francesco Traniello*, Berlin 1993

6. Die Neue Welt im Bewußtsein der Italiener und der Deutschen des 16. Jahrhunderts, hrsg. von *Adriano Prosperi - Wolfgang Reinhard*, Berlin 1993

7. Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter, hrsg. von *Hermann Kellenbenz - Paolo Prodi*, Berlin 1995

8. Hochmittelalterliche Territorialstrukturen in Deutschland und Italien, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1996.

9. Die Wirtschaft der Lombardei als Teil Österreichs. Wirtschaftspolitik, Außenhandel und industrielle Interessen 1815-1859, von *Rupert Pichler*, Berlin 1996

10. Die Minderheiten zwischen den beiden Weltkriegen, hrsg. von *Umberto Corsini - Davide Zaffi*, Berlin 1997

11. Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents, von *Paolo Prodi*, Berlin 1997

12. Grenzregionen im Zeitalter der Nationalismen. Elsaß-Lothringen / Trient-Triest, 1870, 1914, hrsg. von *Angelo Ara - Eberhard Kolb*, Berlin 1998

13. Staatsräson und Eigennutz. Drei Studien zur Geschichte des 18. Jahrhunderts, von *Klaus-Peter Tieck*, Berlin 1998

14. Strukturen und Wandlungen der ländlichen Herrschaftsformen vom 10. zum 13. Jahrhundert. Deutschland und Italien im Vergleich, hrsg. von *Gerhard Dilcher* - *Cinzio Violante*, Berlin 2000

15. Zentralismus und Föderalismus im 19. und 20. Jahrhundert. Deutschland und Italien im Vergleich, hrsg. von *Oliver Janz* - *Pierangelo Schiera* - *Hannes Siegrist*, Berlin 2000

16. Das Konzil von Trient und die Moderne, hrsg. von *Paolo Prodi* - *Wolfgang Reinhard*, Berlin 2001

17. «Die Vernunft ist praktisch». Fichtes Ethik und Rechtslehre im System, von *Carla De Pascale*, Berlin 2003

18. Das Ende der 'großen Illusion'. Ein europäischer Historiker im Spannungsfeld von Krieg und Nachkriegszeit, Henri Pirenne (1914-1935). Zu einer Neulesung der «Geschichte Europas», von *Cinzio Violante*, Berlin 2004

## Fuori collana

1. Italia e Germania 1945-2000. La costruzione dell'Europa, a cura di *Gian Enrico Rusconi* e *Hans Woller*, Bologna 2005